Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/revuebiblique7189unse

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

REDACTEURS DU TOME VI (1897) :

M. Batiffol, clergé de Paris.

M. Bourlier, clergé de Dijon.

R. P. Condamin, S. J., Paris.

M. Ermoni, Saint-Lazare, Paris.

R. P. Germer-Durand, A. Ass., Jérusalem.

M. Hackspill, clergé de Metz.

M. Héron de Villefosse, membre de l'Institut, Paris.

M. Hyvernat, Université de Washington.

R. P. Jaussen, O. P., Saint-Étienne de Jérusalem.

R. P. van Kasteren, S. J., Maestricht.

R. P. Lagrange, O. P., Saint-Étienne de Jérusalem.

Mgr Lamy, Université de Louvain.

M. Lehir, clergé de Paris.

M. Lévesque, Saint-Sulpice, Paris.

M. Mercati, Ambrosienne, Milan.

M. Michon, Musée du Louvre, Paris.

M. Minocchi, clergé de Florence.

R. P. dom Morin, O. S. B., abbaye de Maredsous.

R. P. dom Parisot, O. S. B., abbaye de Ligugé.

R. P. Pègues, O. P., Toulouse.

M. Pelt, Grand séminaire de Metz.

R. P. Rhétoré, O. P., Jérusalem.

M. Robert, Oratoire de Rennes.

R. P. Rose, O. P., Université de Fribourg.

R. P. Scheil, O. P., Université de Paris.

R. P. Séjourné, O. P., Saint-Étienne de Jérusalem.

M. Touzard, Saint-Sulpice, Paris.

M. le marquis de Vogüé, membre de l'Institut, Paris.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

SEPTIÈME ANNÉE TOME VII.

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM.

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
RUE BONAPARTE, 90
1898

La Direction de la REVUE BIBLIQUE INTERNATIONALE *rappelle que, dans les questions librement discutées, chacun des collaborateurs est individuellement responsable des opinions qu'il émet. Voir la déclaration publiée en tête du premier numéro de la Revue,* 1892, *p.* 16.

THE GETTY CENTER
LIBRARY

UN FRAGMENT

D'UN NOUVEAU RÉCIT BABYLONIEN DU DÉLUGE

DE L'ÉPOQUE DU ROI AMMIZADOUGA

(Vers 2140 av. J.-C.)

Parmi les découvertes de ma septième campagne en Orient, je ne trouve, pour intéresser les exégètes bibliques, qu'un fragment de tablette d'un nouveau récit babylonien du déluge.

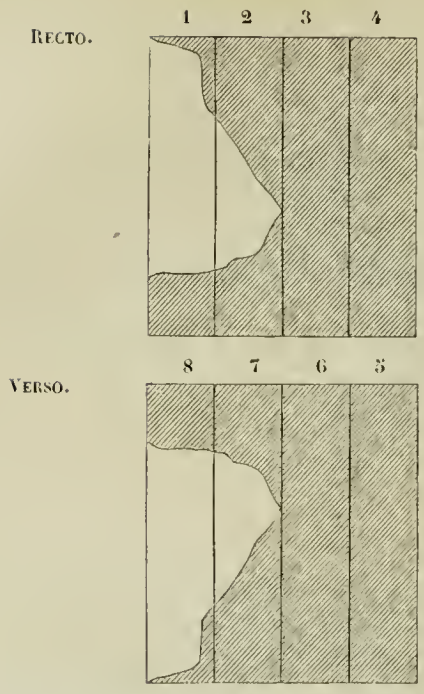
La tablette (in-8°) est datée de *l'année où le roi Ammizadouga construisit à l'embouchure de l'Euphrate le fort de Ammizadougaki.*

Voilà qui est un peu plus ancien que les textes de Koyoundjik que nous savions d'ailleurs n'être que des copies!

Le récit du déluge est-il donc d'origine arabe, comme la dynastie dont fait partie Ammizadouga? Cela est possible, et M. Hommel y consentirait sans peine. Mais notre texte porte déjà la remarque connue *hibiš* « effacé » et est certainement beaucoup plus ancien que le règne de Ammizadouga.

Le texte a été transcrit avec soin par un scribe-apprenti, *dupsar ṣiḫru* (« petit scribe »), du nom de 𒌋𒁹 𒀭𒄭𒊩𒌆𒅆𒀭𒀭𒀭 Mullil-Aya ou Ellit-Aya, qui sortait probablement des Écoles de Sippara, si l'on tient compte du nom de la déesse Aya, dame de Sippar, qui se retrouve dans Mullil-Aya ou dans Ellit-Aya. La rédaction, dis-je, est faite avec soin; ceux qui ont vu des tablettes d'Ammiditana, Abiešum, Ammizadouga, et même de Hammourabi et Samsou-Ilouna, savent qu'à aucune autre époque l'écriture ne fut plus négligée et plus désordonnée. Or notre tablette est plutôt d'un bel aspect; les signes y sont un peu serrés, mais lisibles. A chaque dizaine de lignes, le scribe a glissé le signe 𒌋 (ou le chiffre 10), sur le petit espace qui sépare les colonnes, et le total de ces dizaines au bas de chaque colonne dans la marge : ce qui semble prouver qu'il estimait son œuvre importante et digne de toute attention.

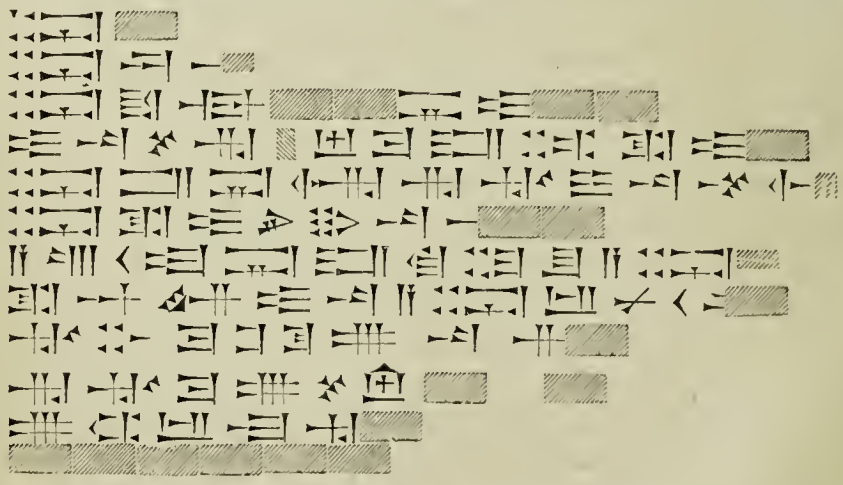
Voici les fragments qui restent :



On passait directement de 4 *recto* à 5 *verso* et le texte suivait 6, 7, 8. Dans la col. 8 se trouvaient la conclusion, la signature et la date du document.

La première colonne (1) du texte nous transporte au milieu d'une action, aux moments qui précèdent le Déluge. Impossible de suivre un sens dans ces lignes à chaque instant mutilées. Mais on reconnaît un dialogue entre deux personnages, ou une série de petits discours directs. Là se rencontre le *hibiš*, dont j'ai parlé plus haut.

Le sens général se précise à la deuxième colonne. De la bouche d'un Dieu sortent contre la race humaine les malédictions suivantes :



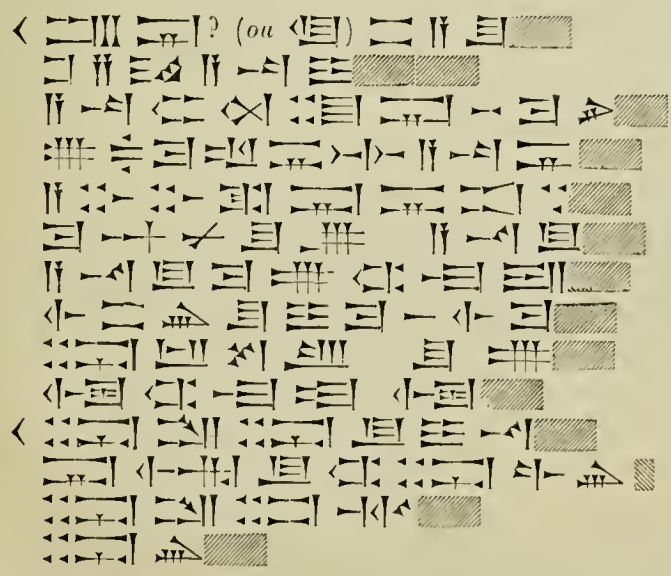
(1) Voir *Recueil des Travaux*, XX, I où je donne les photographie et fac-similé de tout le document, avec les autres découvertes communiquées au Congrès de septembre dernier.

li...
li-ba-aš...
li-sa ag-[ṭi-il li-]-ga-az-[zi-iz]...
i-na še-ri di-ib-ba-ra li-ša-az-[ni-in]...
li-iš-ta-ar-ri-ik i-na mu-ši...
li-šà-az-ni-in na-as-[pa-kutu]...
eqlu u-at-ta-ra ki-tu-šu a-li...
ša Ramman i-na a-li ib-nu-u....
iq-bu-ma is-su-u na-gi(?)
ri-ig-ma u-še-lu
u-ul ip-la-ḥu

qu'il extermine qu'il anéantisse ...
qu'à l'aurore, il fasse pleuvoir la mort...
qu'il prolonge, la nuit encore...
qu'il fasse pleuvoir l'inondation.....
il fera monstrueuse la ruine des champs, la ville....
ce que Rammân (1) a accompli dans la ville....
Il dit et bouleversa (?) la contrée....
il poussa un cri...
mais ils ne craignirent pas...

La septième colonne nous donne un fragment de dialogue entre Èa et un autre Dieu, celui-là même qui projette le déluge.

D'après ces lignes, il est impossible de voir, dans notre récit, soit une peste, soit un genre de calamité autre que le Déluge ou *Abubu* qui y est nommé en toutes lettres.

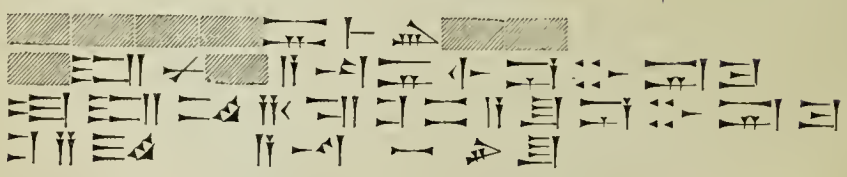


(1) Le Dieu de la tempête.

10. Èa bi-a-šu [epušma...
iz-za-kar a-na y-[aši]...
a-na mi-nam tu-uš-mat-ma ni-[ši...
ub-ba-al ga-ti a-na-ni-ši...
a-bu-bu ša ta-qa-ab-bu-[u]...
ma-an-nu šu-u a-na-ku...
a-na-ku-ma u-ul-la-da...
ši-pi-ir-šu i-ba-aš-ši da...
li-ip-te-ru šu-u...
u ul-la-ad u...
10. li-il-li-ku i-na...
ta-ar-ku-ul-li Pi-ir.....
li-il-lik...
li-ir...

Èa (?) (1) prit la parole
et me dit :
pourquoi veux-tu tuer les hommes..
je tendrai ma main à l'homme....
le déluge dont tu parles...
quel qu'il soit, je...
ceux que j'enfante.....
il sera averti.....
afin qu'il le sauve...
et il fabriquera...
et il enfantera...
qu'ils viennent dans [un vaisseau]
Que Pir-[napistim] prenne la rame...
qu'il vienne....
qu'il mène.....

Enfin la huitième colonne finissait ainsi :



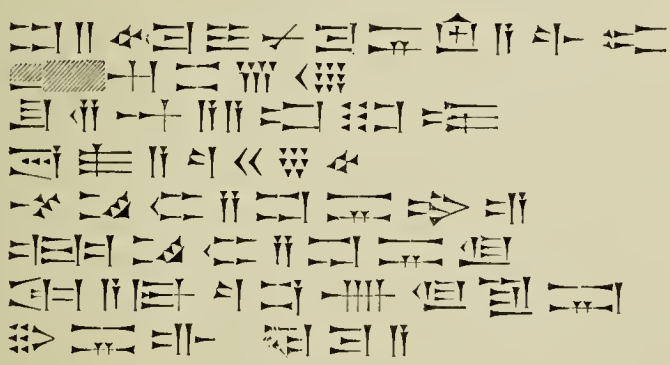
. . . . . .
. . . . . ga-me-ir. . . . . .

(1) Le deuxième signe de ce nom divin est incertain, *Èa* est le plus probable

...ra-nu? u... a-na ni-ši e-pu-uš-ma
Ad-ra-am-ḥa-si-is bi-a-šu e-pu-uš-ma
iz-za-kar a-na be-li-šu

. . . . . le parfait. . .
. . . . . il fit aux hommes
Adramhasis prit la parole
et dit à son seigneur

Le tablette se trouve ensuite, par deux suscriptions, classée, signée et datée.



Duppu 2 kam-ma I-nu-ma ṣal-lu a-pi-lum
?-? si (?) bi 7 19
Ellit-Aya dup-sar ṣihru
Tablette deuxième de l'histoire : *Pendant que l'homme reposait.*
. . . . . [Tablette de] 439 [lignes]
Ellit Aya, scribe-élève.

ID AŠ A UD 28 Kam
MU Ammizaduga lugal e
BAD Ammizadugaki
KA ID UD-KIB-NUN-KI-RA-TA
IN GA MAR SU-(?) BA (?)-A
Mois de Šebat jour 28e
année où Ammizaduga roi
le fort Ammizadugaki
à l'embouchure de l'Euphrate
construisit et.....

Fr. V. Scheil.

LES SOURCES DU PENTATEUQUE [1]

La première théorie raisonnée sur les sources du Pentateuque est catholique et française.

Jean Astruc de Montpellier, mort à Paris en 1766, publia en 1753 ses « conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse ». Il déclare dans son avertissement : « Cet ouvrage étoit composé depuis quelque tems, mais j'hésitois à le publier, dans la crainte que les prétendus Esprits-forts, qui cherchent à s'étaier de tout, ne puissent en abuser pour diminuer l'autorité du Pentateuque. Un homme instruit, et bien zélé pour la Religion à qui je l'ai communiqué, a dissipé mes scrupules. Il m'a assuré, que ce que je supposois sur les Mémoires, dont Moyse s'estoit servi pour composer la Genèse, avoit esté déjà avancé, quant au fond, par plusieurs auteurs dans des ouvrages trez approuvez; que l'application particulière que je faisois de cette supposition, en distribuant la Genèse en plusieurs colonnes, qui représentoient ces mémoires, n'alteroit en rien le texte du livre de la Genèse, ou ne l'alteroit pas plus que la division, qu'on en avoit faite en chapitres et en versets, et qu'ainsi, loin de pouvoir jamais préjudicier à la Religion, elle ne pouvoit au contraire que lui estre trez avantageuse, en ce qu'elle servoit à écarter, ou à éclaircir plusieurs difficultez, qui se présentoient en lisant ce livre, et sous les poids desquelles les commentateurs ont esté jusqu'ici presque accablez. Sur son avis, j'ai donc pris le parti de donner cet ouvrage, et de le soumettre au jugement des personnes éclairées, dont j'écouteroi les observations avec plaisir. Je proteste d'avance trez sincèrement, que si ceux qui ont droit d'en décider, et dont je dois respecter les décisions, trouvent mes conjectures ou fausses, ou dangereuses, je suis prêt à les abandonner, ou pour mieux dire, je les abandonne, dès à présent. Jamais la prévention pour mes idées ne prévaudra chez moi à l'amour de la vérité et de la Religion ».

J'ai reproduit intégralement ces belles paroles, parce qu'elles expriment bien les sentiments des catholiques qui admettent des sources

(1) Lu au congrès scientifique des catholiques à Fribourg, août 1897.

dans le Pentateuque, et non plus seulement, comme Astruc, dans la Genèse.

Il faut reconnaître pourtant que jusqu'à présent les espérances d'Astruc ne se sont pas réalisées, peut-être précisément parce que les catholiques ont abandonné l'étude des sources à « ces prétendus esprits forts », que nous appellerons simplement les critiques indépendants. C'est dans le protestantisme qu'on a poursuivi le problème. Les protestants conservateurs ont longtemps maintenu l'unité et l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Depuis la mort de Keil et la conversion de Frantz Delitzsch aux idées qu'il avait combattues toute sa vie, la lutte a cessé, surtout en Allemagne : tous les critiques bibliques protestants s'entendent pour reconnaître, au moins dans les grandes lignes, les principaux documents dont le Pentateuque est composé. Non que ces documents eux-mêmes soient considérés comme des unités irrésolubles. La tendance qui prévaut aujourd'hui est toute à l'émiettement des documents. Kraetzchmar déclare ouvertement que Jahviste et Élohiste sont des groupes qui représentent le travail de plusieurs générations, et qu'il n'y a rien de plus erroné que de voir des individus dans les sigles J et E qui désignent ces sources (1). Il est donc vrai de dire, que même pour les critiques indépendants, le problème littéraire n'est qu'entamé et qu'une longue carrière s'ouvre aux travailleurs.

Cependant, la question littéraire étant encore peu avancée, tandis que chacun classait, distinguait, datait à sa manière, un système s'est produit qui s'est proposé de reconstruire sur des bases nouvelles toute l'histoire d'Israël. On n'a pas hésité en effet, — aussitôt que Kuenen et Wellhausen ont eu brillamment généralisé les travaux de Vatke, de Georges, de Graf, de Reuss qui fut peut-être le premier à tracer la voie, — à créer une histoire d'Israël, une archéologie biblique, une théologie de l'Ancien Testament, d'après un système où tout se développe logiquement. Dès lors les discussions très épineuses de textes, auxquelles peu de personnes pouvaient prendre part, ont été épargnées au grand public, et celui-ci, séduit par un arrangement très habile des faits et des textes s'est laissé entraîner au torrent de la nouvelle école. On avait quitté le terrain littéraire, pour entrer dans le domaine de l'histoire. Les protestations n'ont pas manqué. Dillmann a refusé de se rendre, mais si son érudition exceptionnelle lui faisait un rang à part, son système n'a pas de point d'appui solide, ses adhérents diminuent chaque jour.

En Allemagne et en Hollande, tout cède à l'engouement général.

(1) ZATW, 1897 p. 91.

L'Angleterre suit; avec ce respect de la tradition qui tempère ses audaces, elle accepte en atténuant. La protestation de M. Sayce (1), appuyée sur les découvertes épigraphiques, a eu un immense retentissement dans le public, sans émouvoir le monde savant.

En Amérique, M. W. H. Green s'est attaché à montrer les points faibles de la critique subjective (2), mais l'influence appartient dans les nouvelles universités à des professeurs venus d'Allemagne.

En France, les protestants ont tous accepté la solution littéraire, et quelques juifs rationalistes se sont complus à pousser aux dernières limites le rajeunissement des documents. Cette haute fantaisie, d'entrain français, est demeurée sans écho. Cependant M. Halévy continue dans la *Revue sémitique* ses attaques contre l'école grafienne, et quelques catholiques lui empruntent des arguments, sans songer qu'il n'admet nullement l'authenticité mosaïque du Pentateuque.

Cependant quelques-uns, comme M. Hommel, font deux parts dans la critique moderne : acceptant les conclusions littéraires généralement reçues, ils cherchent à se dérober aux théorèmes historiques des grafiens ; mais parce que les conclusions littéraires de cette école sont souvent le résultat d'une philosophie de l'histoire aussi sûre d'elle-même que la théologie du Discours sur l'histoire universelle, il est impossible de rejeter ses conclusions historiques sans remanier ses conclusions littéraires, et jusqu'à présent on n'a rien fait de complet dans ce sens. Telle est, en peu de mots, la situation en dehors de l'Église.

Chose remarquable ! C'est dans le sein de l'Église qu'on a démontré pour la première fois scientifiquement que le Pentateuque ne pouvait être tout entier l'œuvre de Moïse. Richard Simon était catholique et français. Ce qui n'empêche pas l'ironie de l'histoire, où, pour la nommer par son nom, — l'ignorance du grand public, — d'attribuer à ceux qui le suivent dans cette voie une note de protestantisme allemand. L'Allemagne protestante judaïsait alors à plaisir. Elle avait accepté la grande synagogue d'Esdras tout entière, avec le système de l'infaillibilité du texte massorétique, et, peu s'en faut, la révélation des points voyelles au Sinaï. Richard Simon crut faire œuvre de bon catholique, en montrant que cet esclavage de la lettre ne remplaçait pas avantageusement l'autorité de l'Église. Cette voix ne fut pas écoutée, et le dix-huitième siècle ne sut pas défendre la Bible contre les sarcasmes de Voltaire. Après la Révolution, les vraies facultés de théologie n'existaient plus. Ceux qui ont eu l'honneur de former un clergé français

(1) *The « higher criticism » and the verdict of the monuments.* 5th ed. London, 1895.
(2) *Unity of the Book of Genesis.* New York, 1895.

digne de l'ancien n'avaient guère le loisir de s'occuper de critique, et il faut reconnaître que l'enseignement dans les séminaires ne pouvait être qu'élémentaire. Il fallut s'en tenir aux thèses classiques, et l'écho des discussions littéraires ne parvint que faiblement jusqu'à nous. On se réveilla au bruit mené par l'école grafienne. La nouvelle histoire d'Israël avait tout l'air d'une machine dirigée contre la Révélation. Les apologistes qui la faisaient connaître pour la réfuter en extrayaient naturellement les passages les plus osés, les plus subjectifs, les plus dangereux. Tandis que le monde protestant avait vu sans sourciller cet ébranlement de l'histoire biblique, les catholiques ne pouvaient tolérer de sang-froid qu'on démolît le surnaturel. Dans ce péril, toute concession parut une compromission, toute indulgence une lâcheté. En France, on est toujours sûr d'avoir les rieurs de son côté quand on raille la critique et l'archéologie. On imprimait récemment que l'école allemande est justiciable d'un Labiche. Mais dans une matière si sérieuse, la plaisanterie n'est pas de saison. Beaucoup de savants catholiques sont frappés de l'accord de tous les hommes spéciaux qui ont abordé la question critique en elle-même. Aussi peut-on dire qu'en ce moment nos maîtres sont partagés entre le double esprit également catholique de saint Augustin et de saint Jérôme. Les uns tiennent avant tout à conserver intact le dépôt de la tradition. Ils distinguent assurément la tradition divine des simples opinions transmises, mais ils craignent de tout céder en abandonnant quelque chose. Les autres, non moins attachés à l'Église, ne peuvent souffrir qu'on lui insulte en se moquant de l'insuffisance scientifique de ses théologiens; ils espèrent, en démolissant eux-mêmes des défenses qui sont devenues une gêne, non seulement conserver, mais encore conquérir. Où est le juste milieu? Il n'est peut-être pas inutile de se souvenir qu'Augustin errait en empêchant Jérôme de mettre au service de l'Église l'excellent instrument critique qui est devenu une partie de la Vulgate, et que Jérôme ne tenait pas assez de compte, dans ses opinions sur le canon, de l'autorité surnaturelle qui seule pouvait déterminer l'origine des Livres Saints.

Les théologiens catholiques doivent se tenir en garde contre ce double excès. Attendre tranquillement que les systèmes adverses se soient ruinés mutuellement, c'est ne pas comprendre que si les reconstructions sont fragiles, la négation s'affermit de plus en plus. Suivre aveuglément un système à la mode pour montrer que les catholiques, eux aussi, font œuvre de critique, c'est sacrifier étourdiment au goût de l'indépendance. La critique n'est pas tout, il y a la discipline des âmes. Mieux vaut ignorer un détail littéraire que de mettre en péril

le principe d'autorité dont nous vivons. L'Église ne procède jamais d'une manière révolutionnaire. Mais il semble que le moment est venu où on ne peut plus rester dans l'inaction sans compromettre le salut des âmes, sans éloigner de l'Église des forces intellectuelles qui lui sont encore attachées; il semble qu'à marcher en avant, on peut en gagner beaucoup d'autres. Allons donc en avant, mais avec respect. Avant d'aborder le problème, nous devons savoir dans quelle mesure cela est permis. Nous avons donc à résoudre d'abord certaines questions préjudicielles : les raisons qui ont empêché jusqu'à présent les catholiques d'aborder l'examen des sources du Pentateuque, ces raisons sont-elles décisives?

*
* *

Première question préjudicielle : la rédaction des Livres saints.

Les Orientaux sont des gens du livre, comme disait Mahomet. Ils l'estiment plus que ne font les Occidentaux et le respectent moins. Comment expliquer cette antithèse qui a tout l'air d'un paradoxe? Par ce fait que le livre est plus impersonnel en Orient qu'en Occident. Planant au-dessus des esprits sans porter l'empreinte subjective d'un esprit particulier, il a toute la valeur d'une autorité supérieure, dont les origines ont quelque chose de mystérieux. Le livre vaut par lui-même, parce qu'il est écrit. Aujourd'hui encore les Orientaux s'informent peu des auteurs d'un livre. Ils l'estiment donc davantage comme livre. Mais ils respectent moins son texte. Cette autorité générale qui régit tout le monde est aussi le bien de tout le monde. On se soucie peu de la reproduction littérale des mots quand on le copie, et on se croit permis d'en faire d'amples extraits qui figureront d'autant mieux dans un nouvel ouvrage qu'ils avaient moins de caractère individuel dans leur première situation. Non qu'il n'y ait entre les livres des différences profondes; ils diffèrent comme livres autant que les nôtres, mais ce n'est pas par une relation visible avec leurs auteurs. L'Orient pratique la communauté dans la pensée et dans le livre comme dans l'organisation sociale. Il serait exagéré de dire que l'Oriental ne copie pas un livre sans le mettre à jour, mais il est certain aussi que nous avons été dupes de la fidélité tardive des Juifs à leur texte sacré. La liberté dans l'emprunt et dans la reproduction des sources caractérise, par exemple, l'œuvre de Josèphe plus que celle d'un écrivain classique quelconque.

Il résulte de tout cela que les rapports de la critique textuelle et de la critique littéraire sont autres lorsqu'il s'agit des ouvrages classiques et

de la Bible, écrite tout entière en vertu de l'inspiration divine, mais selon les procédés littéraires des Orientaux.

Pour nous modernes, et peut-être aussi pour les auteurs gréco-romains, ces rapports sont nettement tranchés. L'ouvrage sort tout rédigé des mains de l'auteur. Les copistes pourront y pratiquer certaines altérations; fussent-elles volontaires, elles n'ont pas le caractère d'un remaniement voulu, perpétré avec autorité. L'esprit, souvent malavisé, que déploie le copiste pour faire une correction, vise la reconstitution du texte primitif. A son tour la critique littéraire peut bien entreprendre de déterminer les influences littéraires qu'a subies l'auteur, les documents qu'il a consultés, les histoires qu'il a recueillies, elle ne se trouve presque jamais en présence d'un ouvrage composé par apports successifs. Si c'est le cas pour l'*Iliade* et l'*Odyssée*, nous touchons déjà à l'Orient, et en tous cas la question des sources de Tite Live n'a pas le même caractère que la question des sources de Josèphe. Or ce sont ces principes qui nous ont guidés jusqu'ici dans l'étude de l'Ancien Testament. Les anciens commentateurs n'ont jamais hésité à appliquer au texte inspiré la critique textuelle qu'ils ont pratiquée avec honneur. Ils ont reculé devant l'exercice de la critique littéraire parce qu'ils ont cru Moïse auteur du Pentateuque, tel que nous le possédons, sauf quelques gloses, n'imaginant pas qu'on pût et qu'on dût le traiter autrement que les œuvres de Virgile ou de Thucydide. Avec notre formation classique, l'idée ne nous vient même pas d'une rédaction sans cesse poursuivie.

Il faut donc montrer tout d'abord, par un exemple précis, que le travail de rédaction se poursuivait encore après la version des Septante : deux récits parallèles mis bout à bout dans la version grecque ont été fondues dans le texte massorétique.

TEXTE DES SEPTANTE (Gen. 47);

Premier récit.

1. Joseph vint annoncer au Pharaon : « Mon père et mes frères et leurs troupeaux et leurs bœufs et tout ce qui leur appartient sont venus du pays de Chanaan, et voici qu'ils sont dans le pays de Gessen ». 2. Et de ses frères il en prit cinq qu'il présenta à Pharaon. 3. Et Pharaon dit aux frères de Joseph : « Quelle est votre occupation ? » et ils dirent au Pharaon : « Tes serviteurs sont pasteurs de troupeaux, nous et nos pères. » 4. Et

Deuxième récit placé à la suite du premier.

Jacob et ses fils vinrent en Égypte vers Joseph, et Pharaon roi d'Égypte l'apprit. Et Pharaon dit à Joseph : « Ton père et tes frères sont venus vers toi. 6. Voici, le pays d'Égypte est devant toi, fais habiter ton père et tes frères dans le meilleur pays. 7. Et Joseph introduisit Jacob son père et le présenta à Pharaon etc...

ils dirent au Pharaon : « Nous sommes venus pour séjourner dans le pays, car il n'y a pas de pâturage pour les troupeaux de tes serviteurs, car la famine a prévalu dans le pays de Chanaan : maintenant donc nous habiterons dans le pays de Gessen. » 5. Pharaon dit à Joseph : « Qu'ils habitent dans le pays de Gessen, et si tu sais qu'il y a parmi eux des gens habiles, établis-les chefs de mes troupeaux ».

Il est manifeste que nous avons ici un double récit de l'arrivée de Jacob en Égypte. Je n'ai pas cité ce doublet pour prouver l'existence de plusieurs documents, il n'est pas en cela plus frappant que beaucoup d'autres, mais pour montrer authentiquement comment de pareils doublets étaient fondus dans un seul récit par des rédacteurs soucieux de l'unité. Voici le texte massorétique traduit dans notre Vulgate :

1. Joseph vint et annonça à Pharaon : « Mon père et mes frères et leur petit et leur gros bétail et tout ce qui est à eux sont venus du pays de Chanaan, et les voici dans le pays de Gosen. 2. Et parmi ses frères il en prit cinq et les présenta à Pharaon. 3. Et Pharaon dit à ses frères : « Quelle est votre occupation ? » Et ils dirent à Pharaon : « Tes serviteurs sont pasteurs de troupeaux, nous comme nos pères. 4. Et ils dirent à Pharaon : « Nous sommes venus pour séjourner dans le pays, car il n'y a pas de pâturage pour les troupeaux de tes serviteurs, car la famine s'est aggravée dans le pays de Chanaan. Et maintenant que tes serviteurs habitent dans le pays de Gosen. 5. Et Pharaon dit à Joseph : « Ton père et tes frères sont venus vers toi. 6. Le pays d'Égypte est devant toi : fais habiter ton père et tes frères dans le meilleur du pays de Gosen, et si tu sais qu'il y a parmi eux des hommes de valeur, tu les nommeras chefs des troupeaux qui sont à moi. 7. Et Joseph amena Jacob son père et il l'introduisit devant Pharaon, etc.

Le texte massorétique a pratiqué une soudure. Il a supprimé quelques mots pour dissimuler la répétition qui accusait d'une manière trop flagrante la juxtaposition des deux documents. On se demande souvent comment les critiques reconnaissent la main du rédacteur. Ce n'est pas toujours facile : ici nous le voyons à l'œuvre grâce au témoignage de la version ecclésiastique grecque. J'ai dit un rédacteur : c'est en tout cas un copiste qui s'est cru le droit de remanier son texte et par conséquent de le rédiger. Les études très précises et très minutieuses de M. Touzard montrent combien sont nombreuses les divergences entre plusieurs textes qui n'ont pu avoir qu'un seul original. Dans tous ces cas avons-nous affaire à des copistes ou à des rédacteurs? ce sera peut-être une question de mots. Après qu'un texte

a été tellement accepté de tous qu'on l'a traduit, on peut le considérer comme définitivement rédigé ; nous appellerons donc changements de copiste relevant de la critique textuelle tous ceux qui ont suivi les Septante, et il n'y aura aucune raison de leur supposer la grâce de l'inspiration. Mais ces copistes auront pris quelquefois de si étranges libertés qu'en fait ils relèvent de la critique littéraire. Peu importent les mots! Ce qu'il importe de constater, c'est l'existence de pareils changements rédactionnels à une époque tardive. S'ils se sont produits peu avant la pétrification définitive du texte massorétique, que ne peut-on supposer pour les temps primitifs? Évidemment les Hébreux n'entendaient pas comme nous l'inviolabilité du droit de l'auteur. Il faut reconnaître le fait. Pourquoi refuser dès lors l'examen de tous les cas similaires? La conception classique sur la rédaction des livres ne saurait nous lier comme théologiens, et c'est elle qui avait donné naissance à une théorie particulière de la canonicité et de l'inspiration. On supposait le livre saint rédigé toujours tout d'une pièce et déposé près de l'arche sans que personne osât en changer une ligne, et on ne comprenait pas qu'une série de remaniements pût se produire sans porter atteinte à son caractère sacré. Or ces deux scrupules avaient déjà été levés d'une manière excellente par Richard Simon. Il avait compris que la critique textuelle n'expliquait pas tout, et qu'on faisait de son temps un abus de ses ressources, — comme lorsque l'on suppose de nos jours tant de chiffres altérés par les copistes, — et il concédait sans peine que les rédacteurs successifs avaient grâce et mission pour introduire des changements. « Le principe que nous venons d'établir touchant la liberté que les prophètes ou écrivains publics ont eue de changer quelque chose dans les Livres sacrés, nous doit faire prendre garde à ne pas multiplier si facilement les diverses leçons dans le texte hébreu... C'est pourquoi il ne faut pas attribuer toutes ces diversités à la négligence des copistes, puisqu'une partie peut être attribuée à ceux qui ont compilé les mémoires... » (1).

Certaines répugnances obscurément perçues sont plus fortes que des raisons positives contre un progrès permis. On éprouve de la peine à voir les Livres saints composés, retouchés, remaniés, compilés par des inconnus... On ne voit pas la grâce de l'inspiration descendant sur eux comme sur Moïse... On a rencontré cette théorie d'une rédaction successive formulée sans égards ni respect, peut-être avec persiflage... On ne veut pas voir dans les Livres saints avec Renan un conglomérat de

(1) *Histoire critique du V. T.*, chap. III.

fragments mal digérés comme la nourriture d'un boa. Mais en réalité ces choses n'ont rien d'indigne de Dieu. Le don de l'inspiration était à coup sûr exceptionnel dans chaque cas particulier, mais il était répandu très abondamment dans l'Ancien Testament. C'était comme une esquisse de cette assistance de l'Esprit Saint accordée à l'Église. L'auteur des Paralipomènes a cherché un peu partout les matériaux de son histoire. Les théologiens se sont souvent demandé si ces textes étaient inspirés. Il ne leur répugnait donc pas de voir pratiquer ce qu'on appelle « la dissection d'un corps saint ». Traduire, transcrire, développer un ouvrage sacré est assurément licite et peut être le résultat de l'inspiration. Harmoniser dans un seul corps des ouvrages même inspirés, et pour cela les réduire à certaines proportions, ce n'est pas les disséquer sans respect, c'est en faire l'usage auquel ils étaient définitivement destinés dans les vues de la Providence. Et si Dieu a pu permettre que certains livres saints se perdissent, n'a-t-il pas pu diriger l'opération qui sauvait du moins une partie de certains autres? On sait d'ailleurs que si le dogme de l'inspiration exige que le dernier rédacteur ait été inspiré, il n'est pas nécessaire d'admettre l'inspiration des documents qu'il emploie.

En résumé, la première raison qui nous empêche d'appliquer au Pentateuque les règles de la critique interne, c'est cette opinion, reçue des classiques et des massorètes, que les Livres saints rédigés d'un trait avaient été reproduits avec la même exactitude scrupuleuse que le texte massorétique actuel l'a été depuis le deuxième siècle. Ce préjugé ne pouvant tenir contre les faits, nous ne sommes pas obligés d'attribuer à l'auteur primitif la rédaction définitive.

*
* *

Deuxième question préjudicielle : l'évolution législative.

Si le Pentateuque a subi des changements rédactionnels proprement dits, peut-on dire qu'ils ont atteint même la substance des lois, de manière à ce que nous trouvions dans ce Code plusieurs législations successives?

Cette évolution serait tout à fait conforme à la nature. En dehors de la loi morale, dont les principes premiers sont absolus, toute loi bonne tient compte des circonstances. Elle ne régit pas l'homme en soi, l'homme métaphysique, mais l'homme concret, l'homme historique, placé dans un milieu social, avec des droits et des devoirs spéciaux qu'il s'agit de déterminer. Ces relations changeant avec le temps, —

même en Orient, — il est nécessaire que la législation suive le cours des choses.

Mais, dira-t-on, il s'agit d'une loi divine, qui sans être contraire à la nature, ne dépend pas cependant de ses fluctuations : elle domine l'histoire, et c'est malgré lui que le peuple d'Israël y a été ramené en dépit de ses tendances spontanées. — Cette raison est décisive pour le fond même de la loi, mais non pour des modifications accessoires. Rien n'empêche d'admettre l'évolution divine d'une loi divine, surtout d'une loi divine qui n'était pas définitive, et cette seule hypothèse fait évanouir mainte grave difficulté proposée contre la Bible.

Il est incontestable que certaines dispositions du Pentateuque paraissent contradictoires. Depuis longtemps les harmonistes donnent des solutions qui sont possibles chacune en particulier, mais dont l'ensemble constitue une impossibilité morale. Que l'on admette une législation qui évolue, l'apparence même de contradiction disparaît. Les deux dispositions se contredisent en ce sens que l'une abroge l'autre, mais le rédacteur ne se contredit pas en rapportant deux dispositions successives. Il est d'ailleurs parfaitement possible, et dans les idées anciennes, qu'un code contienne différents stages de la législation. Les constitutions des Frères Prêcheurs ont, dans leur texte, des statuts qu'on n'a pas voulu abroger mais auxquels les dispositions suivantes dérogent nettement. L'avantage de cette pratique est de témoigner un plus grand respect à la loi des ancêtres. L'inconvénient est d'offrir quelque obscurité, mais ce n'est pas un obstacle dans une société vivante qui connaît sa législation par l'usage et avec une autorité constituée pour l'expliquer. M. Vigouroux a cru que l'hypothèse d'une succession dans les lois était le seul moyen de résoudre la difficulté touchant l'unité d'autel. Moïse aurait d'abord permis les autels multiples, puis restreint cette liberté pour le temps du désert, et statué enfin que, le Temple bâti, c'est-à-dire après 400 ans, la liberté d'autel serait définitivement abolie. C'est dire que sur ce point capital la législation a passé par différentes phases, et seule la ressource d'une vue prophétique sauvegarde ici la mosaïcité de la législation. En tous cas c'est admettre que la loi quoique divine, quoique révélée, a pu changer et s'accommoder aux besoins du peuple, et c'est uniquement pour ne pas sacrifier l'authenticité mosaïque qu'on ne fait pas usage de cette solution si obvie dans les autres cas.

Mais on objecte la formule : *Dieu dit à Moïse* d'établir telle ou telle loi. Des termes si précis supposent nécessairement que la loi est d'origine mosaïque. Que si l'on accorde à nos premières observations que la rédaction n'est pas nécessairement mosaïque, on demande du moins

que la mesure ait été réellement édictée par Moïse; sinon nous sommes dans le domaine de la fiction. Des prêtres auraient trompé le peuple en lui donnant comme la loi révélée par Dieu à Moïse leurs propres élucubrations, et pour mettre les noms propres, Esdras aurait impudemment mystifié ses contemporains en leur présentant comme la loi de Moïse le code sacerdotal qu'il venait de forger à Babylone.

C'est en effet ainsi que plusieurs critiques comprennent les choses, et c'est très malsonnant : sous cette forme c'est absolument inacceptable.

Mais ne pouvons-nous dépouiller le fait des commentaires rationalistes? La formule dit bien que la loi est d'origne divine et d'origine mosaïque. Mais les prêtres de Jérusalem n'avaient-ils pas le droit de promulguer une loi au nom de Dieu? Le Deutéronome (XVII, 11) leur donne expressément compétence, non seulement pour résoudre les questions de fait, mais aussi pour fixer les points de droit. On sait avec quelle facilité la jurisprudence se transforme en législation dans une civilisation où la distinction n'est pas exactement marquée entre le pouvoir judiciaire et le pouvoir législatif. Une coutume établie peut toujours être écrite et devient un texte de loi. S'il y avait bien jugé, si les mesures prises étaient conformes à la loi primitive, la loi était d'origine mosaïque en même temps que divine, non pas immédiatement, mais médiatement. On prononce le mot de fiction. Mais dans l'ordre législatif, — surtout chez les anciens, — la fiction jouait un grand rôle, une fiction très légitime. Nous disions tout à l'heure que la loi évolue nécessairement. Cependant il est de la nature de la loi d'être éternelle. Les hommes savent ce que vaut l'éternité qu'ils donnent, et cependant ils statuent pour toujours. Et il importe qu'il en soit ainsi, car la loi est dans les sociétés l'élément stable qui règle les rapports mobiles des particuliers entre eux. Comment les anciens, qui tenaient plus que nous à ce principe, arrivaient-ils à le concilier avec les mutations indispensables? Par la fiction. Plutôt que d'abroger la loi, on étendait son domaine à des cas qu'elle n'avait pas prévus. On donnait une action comme si on y avait droit. On traitait une propriété comme si elle se trouvait dans la situation légale. On jugeait en apparence d'après la loi ancienne pour faire prévaloir l'équité contre cette même loi. Ici je suis déjà dans l'hypothèse du droit romain. Ce droit s'est formé lentement par une réaction incessante de la raison et de la justice naturelle contre les barrières étroites des vieux statuts religieux de la cité romaine, et la fiction a été la transaction nécessaire entre des principes opposés. Dès lors son rôle a cessé d'être raisonnable et légitime. Mais si au lieu d'évoluer en sens inverse de l'ancien droit,

la législation nouvelle n'avait été que le développement des antiques formules, ce n'eût plus été une fiction de donner la nouvelle loi comme une émanation des douze tables, et en tous cas cette fiction eût été aussi légitime que celle qui exprime la filiation des cités par des noms d'hommes ou que celle qui supprime plusieurs membres dans une généalogie.

Prétendrait-on que la formule exprime une révélation personnelle? — Mais dans les cas mêmes où il s'agirait d'une disposition strictement mosaïque, rien ne nous oblige de croire à une révélation proprement dite. La loi ancienne est révelée dans son ensemble en ce sens qu'elle est approuvée par Dieu. Dieu a révelé à Moïse ce qu'il a jugé opportun de lui faire connaître, mais sa législation n'a aucun des caractères de la législation jacobine qui crée tout à nouveau pour régir l'homme intègre et absolu. Parmi les usages existants il a accepté les uns et repoussé les autres; ce qu'il a fait au Sinaï il a pu le faire plus tard, par le canal ordinaire de l'autorité et sans recourir à des révélations spéciales. La formule : *Dieu dit à Moïse* signifie donc simplement : voici une loi émanée de l'autorité divine dans l'esprit du premier législateur. Cette interprétation ne fait pas disparaître toutes les difficultés! Nous aurons à prouver contre un grand nombre de critiques qu'il y a eu une législation mosaïque et que les lois du code sacerdotal en sont une conclusion normale, mais du moins nous pourrons considérer ces lois comme postérieures à Moïse non seulement dans leur rédaction, mais encore dans leur thème spécial. Et nous serons affranchis d'un second préjugé juif, très opposé à une exégèse loyale des lois (1).

*
* *

Troisième question préjudicielle : Le témoignage de la Bible.

Ce témoignage est contenu dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament.

Parlons d'abord de l'Ancien Testament.

On a prétendu prouver d'après lui que Moïse est l'auteur de tout le Pentateuque. Cela n'est dit nulle part; les termes sont trop vagues pour être pris dans un sens si absolu. Il semble même que lorsque nous lisons : « Iahvé dit à Moïse : écris cela comme souvenir dans un

(1) « Je sçay qu'il est défendu expressément dans le Deutéronome d'ajouter ou de diminuer quoy que ce soit à la parole de Dieu, mais on peut répondre avec l'Auteur du Livre intitulé *Cozri*, que cette deffense ne regarde que les personnes privées, et non pas ceux que Dieu avait chargé d'interpréter sa volonté. » (Rich. Simon, chap. II.)

livre (1) » (Ex. , XVII 14), cela prouve deux choses : la première, que Moïse avait écrit quelque chose là-dessus; la deuxième, qu'il n'avait pas écrit tout le reste.

Même réflexion pour Num. XXXIII, 2 et pour Ex. XXIV, 7.

Au contraire, le Deutéronome est donné comme l'œuvre de Moïse (Deut. XXXI, 24). Le texte ne doit pas s'appliquer à tout le Deutéronome tel que nous l'avons, mais du moins il vise l'ensemble de cette loi : cela est indiscutable. Cependant devrons-nous nécessairement le considérer comme une affirmation catégorique de ce fait que Moïse a rédigé le Deutéronome; est-ce un enseignement formel de l'écrivain sacré?

Si on a admis nos observations préliminaires, il n'y a pas lieu de prendre plus à la lettre la formule : *Moïse a écrit,* que la formule : *Dieu a dit à Moïse.* Si Moïse n'était pour rien dans le Deutéronome, ce livre serait entièrement pseudépigraphe, or l'exemple de la Sagesse de Salomon semble prouver qu'un livre pseudépigraphe peut être inspiré. Mais nous n'en sommes pas réduits à cette solution. Qu'est-ce que le Deutéronome? Une seconde loi en effet, une révision législative qui prend pour base le code de l'alliance (Ex. XX-XXIII). Si le code de l'alliance est mosaïque, le Deutéronome l'est aussi. On pouvait donc le donner comme tel. Le rédacteur a été logique. Il a mis le nom de Moïse à ce qu'il considérait, avec raison, ou plutôt, à ce que toute la tradition considérait comme son œuvre. Si nous prouvons contre les rationalistes que les coutumes rédigées étaient anciennes, conformes au droit mosaïque, ou du moins raisonnablement conclues de prémisses anciennes, la pseudépigraphie ne porte plus que sur la rédaction que les Hébreux considéraient comme flottante. Soyons logiques nous aussi, et ne nous scandalisons pas d'un procédé qui paraissait si naturel.

Il résulte en tous cas des textes qu'une très ancienne tradition attribuait à Moïse même la rédaction de certains récits et de certaines lois. Aucun argument de critique interne ne prévaudra là-contre. Cette croyance a permis aux législateurs d'attribuer à Moïse les lois qu'ils composaient dans son esprit. Mais les textes qui les renferment ne distinguent pas clairement la part de chacun. Ils ne nous empêchent donc pas d'appliquer la critique interne pour discerner le fondement des constructions postérieures pourvu que nous ne révoquions pas en doute leur affirmation principale.

(1) Les LXX n'ont pas rendu l'article mass. *dans le livre;* et quand même la leçon mass. serait la meilleure, elle n'indiquerait pas un livre commencé dans lequel on écrit tout. (Kœnig, *Einleitung,* p. 135.)

On appliquera les mêmes solutions aux textes du Nouveau Testament. L'autorité de N.-S. Jésus-Christ ne doit pas être mise en cause. Il savait mieux que nous ce qu'il en était de l'origine du Pentateuque. Nous ne sommes pas de ceux qui limitent sa science, même comme homme. Mais si on nous a suivi jusqu'à présent, on a compris que la proposition : *Moïse a écrit la loi*, était vraie quant au fond, quoiqu'elle ne pût s'appliquer à la rédaction complète de cette loi. Le Sauveur n'avait pas assurément à redresser toutes les opinions des Pharisiens; c'eût été compromettre le résultat de sa mission dans une controverse stérile. Il venait pour ramener les cœurs à Dieu, non pour traiter des problèmes littéraires. On le comprend si bien qu'on n'insiste que sur un seul texte. On dit : Jésus n'avait pas à réfuter toutes les erreurs, mais il ne pouvait du moins en approuver directement aucune. Or si Moïse n'est pas l'auteur du Pentateuque, le Seigneur a approuvé directement une erreur en disant : « *Nolite putare, quia ego accusaturus sim vos apud Patrem; est qui accusat vos, Moyses, in quo speratis. Si enim crederitis Moysi, crederetis et mihi : de me enim ille scripsit. Si autem illius litteris non creditis, quomodo verbis meis credetis?* » (Jo. v, 45-47.)

Ce passage ne prouve rien touchant l'ensemble du Pentateuque. A supposer que le Sauveur parle expressément de ce qu'a fait l'homme nommé Moïse, cela prouve seulement qu'il a écrit quelque chose qui se rapportait à Jésus-Christ. Mais en réalité la personne de Moïse n'est ici qu'à la surface. L'opposition est entre le livre écrit et les paroles. Les Juifs n'espéraient pas en la *personne* de Moïse, mais en la *tora* que tout le monde connaissait sous le nom de Moïse. Leur erreur consiste à se confier en la loi, qu'ils ne comprennent pas, et qui les conduisait au Messie. Voilà l'erreur que le Sauveur désapprouve : la question littéraire du Pentateuque ne se posait même pas.

Les textes bibliques ne prouvent donc pas que Moïse a rédigé le Pentateuque. Mais ne sont-ils pas plus forts joints à la tradition?

*
* *

Quatrième question préjudicielle : la Tradition.

Dans l'Église catholique, la tradition est parallèle à l'Écriture. Le dogme est contenu dans la tradition orale venue des Apôtres comme dans leurs écrits. De même que l'Église reconnaît dans l'Écriture un enseignement divin, mais qui n'est de foi que lorsqu'elle en a fixé le sens, de même les traditions ne sont déterminées que par ses déclarations. Et de même qu'on ne peut sans témérité s'écarter du sens

dogmatique généralement admis par les théologiens, de même on ne peut rejeter une tradition qu'ils ont reconnue comme important à la foi. Que si une tradition ne touche pas à la foi, le consentement même unanime des Pères ne suffit pas à la rendre certaine : c'est la règle de Melchior Cano : *Omnium etiam sanctorum auctoritas in eo genere quæstionum, quas ad fidem diximus minime pertinere, fidem quidem probabilem facit, certam tamen non facit* (1).

Ce très grand théologien avait remarqué que certains théologiens scolastiques sont trop portés à aller au bout de leurs raisonnements, sans s'apercevoir qu'à un certain moment les opinions deviennent libres : *Quo loco sane arguendi sunt scholastici nonnulli, qui ex opinionum, quas in schola acceperunt, præjudiciis viros aliàs catholicos notis gravioribus inurunt, idque tanta facilitate, ut merito rideantur* (2).

Cano ajoutait que même dans les questions qui ressortissent à la théologie, on peut distinguer certaines modalités qui n'intéressent pas également la foi : *Altera ad philosophiæ magis rationem expediunt quam fidei; altera ad fidem pertinent moresque Christiano populo necessarios* (3). Tels sont les principes; telle est la liberté laissée aux bons catholiques, et je ne pense pas que personne veuille la restreindre sans mandat en formulant contre ses frères une γραφὴ ἀσεβείας : *Pro fide etiam cum vitæ discrimine pugna sit; pro his, quæ fidei non sunt, sit pugna, si ita placet, sed incruenta sit tamen* (4). C'est encore Cano qui parle.

Appliquons donc ces principes à la tradition touchant le Pentateuque. Et d'abord n'y aurait-il pas dans cette tradition une double modalité?

Moïse est le législateur d'Israël, le mosaïsme est à la base de toute l'histoire du peuple de Dieu, voilà la tradition historique. Moïse a rédigé le Pentateuque que nous possédons, voilà la tradition littéraire. Évidemment ces deux aspects sont différents, et ce qui établit solidement la première tradition peut être de nulle valeur relativement à la seconde, quoique la seconde comporte nécessairement la première. Or je ne vois pas que cette distinction si simple ait été faite par les défenseurs de l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Ils établissent solidement que toute l'histoire d'Israël ne peut s'expliquer sans Moïse et concluent qu'il a composé le Pentateuque; ou pour prouver

(1) VII, 3.
(2) VII, 4.
(3) *Ibid.*
(4) VIII, 5.

la même thèse ils allèguent des textes où Moïse est nommé législateur des Hébreux. Évidemment la conclusion contient plus que les prémisses. Il faut sortir de cette confusion. On n'abandonne pas la tradition pour en mieux discerner les éléments, dût-on renoncer à ceux qui ne faisaient pas partie de la substance traditionnelle.

Il est vrai que la tradition a été attaquée tout entière, et c'est ce qui justifie la méthode des écrivains catholiques, plus pressés de répondre à des attaques bruyantes que soucieux de faire eux-mêmes œuvre de critiques. On a rejeté la formule : *la Loi et les prophètes,* pour la remplacer par je ne sais quelles chimères de monothéisme moral, créé par les prophètes, la loi n'étant jamais que l'écho de la prédication. Ainsi la tradition historique elle-même est attaquée. Mais quant à celle-là, nous devons la défendre. La Bible ne serait plus l'histoire du salut si elle dénaturait à ce point cette histoire. La foi est menacée quand les grands faits du règne de Dieu deviennent incertains. D'ailleurs je ne sache pas que la démonstration soit faite contre nous, aucune raison de critique interne ne m'oblige à en venir là, et toutes les raisons d'une sage critique historique nous forcent à reconnaître à Moïse le rôle historique que lui attribue la tradition. Mais il n'en résulte pas que Moïse a écrit le Pentateuque entier.

On croit généralement que les deux traditions se valent. Il faut donc établir que la tradition littéraire n'a pas la même portée que la tradition historique et que certains indices nous permettent de récuser les conclusions extrêmes de ceux qui l'allèguent comme une autorité décisive.

L'unanimité n'est déjà plus absolue lorsqu'il s'agit de l'étendue de ce qui est attribué à Moïse. Quelques-uns ont été conséquents, ils veulent que Moïse ait écrit, — comme prophète, — même le récit de sa mort. En général on le donne à Josué, sans aucune raison traditionnelle, simplement parce que cela paraît plus plausible. Quelques-uns vont plus loin et admettent des gloses. Voilà une porte ouverte à la critique interne.

Et c'est que le fait de la composition intégrale d'un livre n'est pas facile à constater. Parmi les traditions fausses qui se sont imposées à la crédulité des théologiens par le canal des historiens et des exégètes, la plupart sont de l'ordre littéraire. Des théologiens et des conciles ont attribué à Denys l'Aréopagite des écrits que tous les hommes compétents lui refusent.

On pourrait citer maint autre exemple. Si, comme nous l'avons montré, on continuait la rédaction des Livres saints, quel témoin a pu constater le fait littéraire de la composition totale?

L'assemblée de Néhémie peut-être; mais nous sommes loin de Moïse.

Il est impossible, assurément, que le peuple ait été victime de la fraude littéraire qu'on suppose : Esdras venant lire ses élucubrations et faisant accroire au peuple que c'est la loi de Moïse reçue dans la nation depuis longtemps. Mais si le livre lu par Esdras existait déjà, s'il contenait le Deutéronome, conforme lui-même au Code de l'alliance où était la législation primitive, le peuple était témoin, beaucoup plutôt du fait historique de la mosaïcité de la législation que des modalités de la composition de son Code.

Est-il possible cependant qu'une refonte générale ait passé inaperçue? — Mais on peut se demander en effet si la tradition n'a pas gardé la mémoire d'une rédaction opérée au temps d'Esdras. Voici les passages du Talmud (1) : « La Tora était oubliée des Israélites, jusqu'à ce qu'Esdras vint de Babylone et la restaura : elle était oubliée, jusqu'à ce qu'Hillel, le Babylonien, vint et la restaura » (*Soukka* 20[a]). « Quoique la Tora n'ait pas été donnée par lui (Esdras), l'écriture a cependant été écrite par lui » (*Sanhedrin* 21[b]).

Ces passages peuvent et doivent être interprétés d'une action matérielle d'Esdras, parce qu'alors la tradition mosaïque avait prévalu, mais ne sont-ils pas un indice?

L'histoire du quatrième livre d'Esdras n'est pas non plus sans intérêt, un intérêt plutôt théologique qu'historique, puisque ce livre n'est qu'une fiction juive sans autorité. Le fait intéressant est que plusieurs Pères des plus graves ont admis, soit sur l'autorité de ce livre, soit d'après une tradition courante, que les Livres saints, ayant été perdus *au moment de la captivité de Babylone*, ont été reconstitués par Esdras *sous Artaxercès*.

On remarquera que, dans leur opinion, Esdras a été inspiré pour reproduire le texte ancien, mais il n'en est pas moins vrai que dès lors toute l'autorité du Pentateuque repose sur l'autorité d'Esdras inspiré, et que pendant plus de cent ans la tradition littéraire a été complètement interrompue. Il est aussi permis, sans manquer de respect à ces grands hommes, de constater avec quelle facilité ils recevaient une tradition juive de second ordre (2). Si l'on ajoute à cela la crédulité avec laquelle

(1) D'après Kœnig, p. 241.

(2) Voici les textes, la plupart d'après James, *The fourth Book of Ezra*, p. XXXVII.

S. Irénée, III, 21-2. Καὶ οὐδέν γε θαυμαστόν, τὸν Θεὸν τοῦτο ἐνηργηκέναι, ὅς γε καὶ ἐν τῇ ἐπὶ Ναβουχοδονόσορ αἰχμαλωσίᾳ τοῦ λαοῦ διαφθαρεισῶν τῶν γραφῶν... ἔπειτα ἐν τοῖς χρόνοις Ἀρταξέρξου τοῦ Περσῶν βασιλέως ἐνέπνευσεν Ἔσδρᾳ τῷ ἱερεῖ ἐκ τῆς φυλῆς Λευί, τοὺς τῶν προγεγονότων προφητῶν πάντας ἀνατάξασθαι λόγους, καὶ ἀποκαταστῆσαι τῷ λαῷ τὴν διὰ Μωσέως νομοθεσίαν.

Clém. d'Alex. *Stromates*, I, 22, et I, 21.

Tertullien, *De cultu feminarum*, I, 3 : « Hierosolymis Babylonia expugnatione deletis omne instrumentum Judaicæ litteraturæ per Esdram constat restauratum ».

des Pères de premier rang ont admis l'histoire des cellules des Septante qui conduisait à l'inspiration de leur version, on concédera qu'en *matière littéraire*, la tradition des Pères n'a pas la même autorité qu'en matière dogmatique. On ne voit pas qu'ils soient sur ce point les simples rapporteurs de la tradition des Apôtres. Ils ont suivi les opinions juives, victimes trop souvent de la manie pseudépigraphe qui régnait alors dans le monde juif.

Les Juifs en effet croyaient alors tout savoir touchant leurs origines, et leur impudence en imposait aux chrétiens. Les exagérations même de leur tradition devraient nous la rendre suspecte. Ils ont fait remonter au Sinaï l'origine des points-voyelles, ils ont créé de toutes pièces la grande synagogue, et des chrétiens ont fait fond sur tout cela pour résister aux conciles catholiques. Les catholiques n'ont pas été aussi loin que les protestants dans cet esclavage de la lettre, mais il serait temps de distinguer plus nettement la tradition apostolique des opinions juives. Nous admettons que les paroles du Sauveur ont été, dans une certaine mesure, transformées par la catéchèse primitive; nous avons dans les évangiles deux formes du *Pater*, et nous ne nous croyons pas obligés de soutenir que Jésus-Christ les a prononcées toutes deux : pourquoi devons-nous croire que Moïse ait écrit les deux rédactions du Décalogue?

La tradition des Pères aurait-elle été fixée par le concile de Trente? — Mais on sait qu'en se prononçant sur la canonicité, il a évité de trancher la question d'authenticité. On peut objecter cependant que le concile de Trente, en nommant le Pentateuque de Moïse, a du moins exprimé son opinion sur ce fait. Mais quand il serait vrai qu'il ait posé une règle disciplinaire sans le dire, on ne peut étendre la mesure au delà de ce qui se pratique pour l'épître aux Hébreux dont l'origine a été discutée dans le Concile. Ceux mêmes qui se croient obligés de dire

S. Jérôme, *Adv. Helvidium*, 7 : « Sive Moysen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Ezram, ejusdem instauratorem operis, non recuso ».

S. Basile, Ep. ad Chilonem : ἐνταῦθα πεδίον ἐν ᾧ ἀναχωρήσας Ἔσδρας πάσας τὰς θεοπνεύστους βίβλους προστάγματι Θεοῦ ἐξηρεύξατο.

S. Chrysostome ne paraît pas faire allusion au IVe d'Esdras, mais son témoignage n'en est que plus important lorsqu'il fait d'Esdras un compilateur, *hom. VIII ad Hæbr.* Ἑτέρῳ πάλιν ἀνδρὶ θαυμαστῷ ἐνέπνευσεν, ὥστε αὐτὰς ἐκθέσθαι, τῷ Ἔσδρᾳ λέγω, καὶ ἀπὸ λειψάνων συντεθῆναι ἐποίησε.

Orig. II. p. 524 *in Psalmos :* ἤτοι Ἔσδρα καὶ ταῦτα μετὰ τῶν ἄλλων Γραφῶν ἀπομνημονεύσαντος...

Pseudo-Ath. *Synopsis;* Léonce de Byzance, *de sectis*, p. 428; Isidore de Séville, *Origines*, VI, 3 et *de vita et morte Sanct.* LXI : « *Esdras sacræ scriptor historiæ atque alter lator legis post Moysen. Hic etiam legem incensam ex gentibus renovavit.* » (Optat, éd. Dupin, p. 114.)

que saint Paul en est l'auteur admettent un rédacteur, — non point seulement un scribe, — qui lui aurait donné sa forme littéraire. Nous demandons, il est vrai, quelque chose de plus pour le Pentateuque, mais il sera toujours le Pentateuque de Moïse si ce grand homme a jeté les fondements de sa législation. Nous revenons donc toujours à la distinction du problème littéraire et de la tradition historique.

La tradition historique est claire, elle a les vraies notes d'une tradition qui oblige et qui dirige. La tradition littéraire est loin d'avoir la même valeur. Elle ne paraît pas assez assurée pour être obligatoire, et même si nous voulions l'interpréter dans un sens positif, nous dirions qu'elle représente un double courant. Chez les Juifs, on a toujours tendu à outrer la tradition mosaïque en faisant remonter au Sinaï les moindres détails du texte; mais les Pères ont conservé le souvenir d'une tradition qui attribuait à Esdras un travail de refonte sur toute l'Écriture et en particulier sur le Pentateuque. La conciliation s'est opérée en admettant qu'Esdras n'avait été inspiré que pour reproduire de mémoire la lettre ancienne, et il est incontestable que l'opinion juive a prévalu. Mais cette lacune de plus de cent ans, cette reconstitution des Écritures tantôt de mémoire, tantôt en compilant des fragments, sont des signes d'incertitude dans la tradition. Elle demeure ferme sur l'inspiration d'Esdras, mais nous laisse libres de discuter par des moyens littéraires un problème littéraire. La réaction commencée contre les racontars du Talmud peut faire un pas de plus sans détruire les fondements du judaïsme qui sont aussi ceux de notre religion.

*
* *

Cinquième question préjudicielle : la valeur historique.

C'est de beaucoup le point le plus délicat. D'abord à cause des habitudes prises. Depuis si longtemps on argumente du Pentateuque mosaïque dans les traités apologétiques! Et il faut convenir que la difficulté est très grave en elle-même. On la formule ainsi : « Tout le monde admet que le récit de Moïse est vrai s'il est réellement de lui, tandis qu'on peut prétendre qu'il est indigne de foi et n'est qu'un tissu de mythes s'il a été écrit à une date postérieure (1). » En d'autres termes on tient à l'authenticité pour établir la véracité.

Plusieurs distinctions sont ici nécessaires.

Devons-nous d'abord concéder qu'un récit postérieur aux faits,

(1) Vigouroux, *Manuel biblique*, I, p. 320.

même de plusieurs siècles, soit fatalement indigne de foi et un tissu de mythes? Ce serait mettre Moïse en fâcheuse posture par rapport à l'histoire des patriarches, sans même remonter plus haut. Comment savait-on au moment de l'Exode ce qui s'était passé en Chanaan quatre cents ans ou même deux cents ans plus tôt? Moïse pouvait avoir des documents... mais ces documents ont pu être conservés et utilisés après lui. En d'autres termes, la date de la rédaction importe moins en pareil cas que l'existence de sources écrites. Or, sur ce point, la réaction commencée par M. Sayce est d'autant plus en progrès que le pays de Chanaan nous apparaît davantage comme un pays d'écriture.

Nous avons jugé imprudent d'engager sur une question littéraire l'autorité de N.-S., de l'Écriture et de la Tradition. S'obstiner à soutenir l'unité rigoureuse du Pentateuque est une imprudence du même genre qui sacrifie le principal à l'accessoire. Nous serions dans une situation plus difficile si le Pentateuque était rigoureusement un, car de dater cette unité de Moïse, personne n'y consentira, et nous ne saurons plus comment on peut se fier à un auteur écrivant si loin des faits, sans qu'on puisse affirmer qu'il ait eu des sources. Qu'on admette au contraire un rédacteur respectueux des vieux documents qu'il juxtapose plutôt que de les altérer, nous sommes sur un terrain plus solide.

D'ailleurs en pareille matière on ne peut raisonner *a priori*, et pour examiner les faits, il faudrait avoir fixé l'âge de chaque document. Disons cependant que la position que nous fait la critique littéraire n'est pas aussi mauvaise qu'on le suppose généralement. Trois documents contiennent toute l'histoire du Pentateuque, l'Élohiste, le Jahviste et le Code sacerdotal, qu'il vaudrait mieux nommer l'histoire des institutions religieuses d'Israël. Chacun de ces documents a utilisé celui qui l'a précédé : on prétend même, — à tort selon nous, — que le Code sacerdotal n'avait d'autre source que ses deux prédécesseurs déjà mis en œuvre par le Deutéronome. Qui ne voit que dans cette situation il ne peut être question de contradiction réelle et fondamentale entre des auteurs si soucieux de se suivre les uns les autres qu'on a pu les fondre dans un même tout? Et n'avons-nous pas, pour assurer la véracité de l'histoire d'Israël, trois témoins au lieu d'un? Que le dernier l'ait comprise autrement que le premier, qu'importe? le rédacteur assure la rectitude de notre jugement en les mettant en parallèle. Ne disons-nous pas que si les divergences des Synoptiques nous imposent une tâche impossible à réaliser à vouloir absolument les mettre dans le même moule, leur accord sur les points essentiels dans cette indépendance de pensée est le meilleur critère de la véracité des faits?

Mais voici la vraie difficulté : on prétend que le Code sacerdotal a altéré la vérité de parti pris, qu'il a généralisé, systématisé, idéalisé l'histoire. Avant de résoudre cette objection nous pourrions demander : Qu'est-ce que la vérité historique telle qu'on l'entendait alors en Judée?

Distinguons du moins. Nous tenons à la véracité des faits racontés pour deux raisons. Ils sont en quelque manière les grandes lignes du règne de Dieu sur la terre, ils font partie de l'histoire du salut, ils sont étroitement liés au dogme lui-même. De plus, l'histoire qui les rapporte est une histoire divine, un livre inspiré ne peut ni errer ni mentir.

Il est évident que, sous le premier aspect, nous ne tenons qu'aux faits principaux. Si les faits du salut étaient contenus dans un livre humain, les erreurs de détail nous importeraient fort peu. Nous soumettons à une critique sévère même la liturgie de l'Église, en prenant presque pour règle d'en suspecter les éléments trop miraculeux. La réflexion est de Melchior Cano : *Sed esto ; quædam in publicis Ecclesiæ precibus habeantur ambigua, quædam etiam falsa in quibus, præsertim quoties de miraculis incidit sermo, ficta reperias fortasse plura, quæ jure ac merito reprobantur* (1). Et cependant l'histoire de l'Église de Jésus-Christ nous est aussi chère que celle de la Synagogue. Pourvu qu'elle tienne debout, nous n'insistons pas sur les détails transmis même par la voie sainte de la Liturgie. De même pour l'histoire des Hébreux ; ce qui nous importe, c'est le fond des choses.

Donc, je le répète, c'est parce que la Bible est un livre inspiré que nous tenons à la véracité même des détails, et nous avons raison, puisque Dieu, auteur principal de l'Écriture, ne peut ni se tromper ni nous tromper.

Seulement si ces détails n'importent pas par eux-mêmes, nous pouvons nous demander si Dieu a réellement voulu nous les enseigner, ou s'il s'en est servi comme des éléments matériels d'un enseignement supérieur ; en d'autres termes, si les ouvrages en question ne manqueraient pas de réalité historique uniquement parce que le genre qu'ils ont choisi excluait cette réalité des détails, d'où nous pourrions conclure qu'elle ne nous est pas proposée absolument par l'auteur. J'ai déjà traité de cette façon l'histoire de la chute : on peut appliquer les mêmes principes à l'histoire du Code sacerdotal, c'est-à-dire non plus à l'histoire primitive, mais à l'histoire idéalisée. Dans les deux cas il y a un fond historique, enseigné au moyen de formes accidentelles

(1) XI, 5.

que l'auteur ne donne pas comme vraies en elles-mêmes, mais comme une formule plus ou moins précise de la vérité. Pour l'histoire idéalisée, il y a cette difficulté de plus que l'auteur a l'air plus maître de lui, plus libre dans l'expression et qu'il semble choisir comme de propos délibéré des accessoires trompeurs. Même dans ce cas nous ne devons pas nous laisser aller aux apparences, et si on s'est trop souvent trompé, si cette exactitude ponctuelle a fait l'impression d'une affirmation stricte et positive, il faut s'en prendre à la tradition juive qui a peu à peu gagné parmi nous, tandis que les premiers Pères étaient si portés à contempler dans l'Écriture surtout la vérité idéale. Entrons dans l'esprit des contemporains du Code sacerdotal, dans l'esprit d'Ézéchiel, et demandons-nous comment la tradition catholique entend Ézéchiel lui-même.

Devant Dieu tout est présent : toute affirmation divine est essentiellement vraie, qu'elle porte sur le passé ou sur l'avenir. Toute prophétie inspirée est donc aussi vraie que toute histoire inspirée; or qui va chercher une réalité historique dans les prophéties d'Ézéchiel sur la restauration d'Israël? Rien ne s'est réalisé à la lettre, tout s'est réalisé selon l'esprit. C'était comme une esquisse du règne de Dieu. Pourquoi ne pas imaginer qu'un contemporain, tablant d'ailleurs sur des faits authentiques, ait donné à l'ancienne histoire cette régularité qui la rendait propre à devenir la figure de l'avenir? Que cherchaient les premiers Pères dans la description du Tabernacle? Le Christ et toujours le Christ. Ils avaient le sentiment très profond de la valeur figurative et symbolique des éléments détaillés d'une chose d'ailleurs très réelle.

Observons encore que le Pentateuque est une loi. Les éléments historiques n'y sont pas à dédaigner, mais, dans le Code sacerdotal surtout, l'histoire n'est qu'un cadre. Interdira-t-on au législateur, surtout à cette époque, de présenter la législation sous une forme figurée? Un cas de conscience, avec tous les détails les plus précis, contient-il une histoire vraie? et ne peut-on pas dire, par exemple, que l'histoire des filles de Salphaad ressemble à une série de *casus* (1)? Et surtout interdira-t-on à Dieu de faire écrire l'histoire du peuple ancien de manière à ce qu'elle figurât mieux la loi nouvelle que par le terre à terre de la réalité historique?

L'histoire du royaume de Dieu n'est pas une histoire ordinaire, et partout où il n'y a pas affirmation catégorique, il n'y a ni erreur ni mensonge.

Si cette conception répugne, c'est surtout parce qu'il devient impos-

(1) Num. XXVI, 33; XXVII, 1-7, XXXVI, 6-10.

sible de savoir exactement à quoi s'en tenir par rapport à certaines circonstances. L'inconvénient serait grave s'il mettait en question les grands faits, ce qui n'est pas, même selon la critique, puisqu'ils sont garantis par les autres sources; et quant aux détails, il faut bien s'y résigner parce qu'il est inévitable. Prenons pour exemple la chronologie. Si vous ne voulez pas la prendre pour un thème systématique, une réduction des périodes historiques à certains éléments, vous devrez néanmoins rester dans un doute éternel, tant à cause des variations dans les manuscrits que de l'impossibilité de faire coïncider les chiffres avec les histoires. Il faudra les supposer altérés à chaque instant. De toutes manières la précision des faits vous échappe. Dieu n'a pas voulu vous instruire de ces choses qui ne servent pas au salut. Mais il ne vous a pas non plus induit en erreur par des procédés historiques si étrangers à nos habitudes, et tout le mal vient de vous qui préférez la littéralité juive à l'instinct des Pères qui montaient plus haut.

D'ailleurs nous donnons ici des solutions extrêmes et radicales qui préservent la parole de Dieu du reproche d'erreur en toute hypothèse. Il devient chaque jour plus évident que le Code sacerdotal lui-même avait ses sources propres. Il est impossible de le convaincre de mensonge, et si on lui reproche de systématiser au lieu de rechercher minutieusement le fait concret, on ne peut l'en convaincre que par lui-même. C'est donc *par lui-même* que nous savons qu'il ne veut plus à ce moment faire de l'histoire, et dès lors qui trompe-t-il, et que peut-on lui reprocher de ce chef?

Si donc il s'agit de la véracité de l'Écriture comme inspirée, elle est mise hors de cause par une exégèse légitime, et s'il s'agit des grands faits qui seuls importent à la théologie, ils seront mis hors de cause par une défense critique et loyale. Dans les deux cas nous avons intérêt à étudier de près la composition du Pentateuque, persuadés que l'histoire qui sortira du discernement des sources sera toujours l'histoire de la Révélation d'après la parole de Dieu.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

L'ORIGINAL HEBREU DE L'ECCLÉSIASTIQUE

(*Fin.*)

II

RAPPORTS DU TEXTE AVEC LES VERSIONS

Nous ne parlerons que de la *version grecque* et de la *version syriaque*; seules elles ont été faites directement sur l'hébreu.

*
* *

A. *Version grecque.* — Comme bien on pense, la version grecque, pas plus que le texte hébreu, n'a été exempte des altérations auxquelles donnent lieu les transcriptions fréquentes et parfois peu soigneuses des copistes. Aussi, quand on veut se servir de cette traduction pour la comparer avec l'original ou pour restituer dans le texte une leçon altérée ou un passage disparu, la première chose à faire est de bien établir la teneur primitive du grec lui-même.

On n'en est pas réduit d'ailleurs, pour ce travail, à de simples conjectures ou à ces témoignages indirects et toujours plus difficiles à interpréter que pourraient fournir des versions dérivées. Ici, nous avons la ressource précieuse des manuscrits, et souvent il suffit de les comparer les uns avec les autres pour retrouver le texte primitif de la traduction. Quelques spécimens des variantes que l'on peut rencontrer nous donneront une nouvelle idée des travaux multiples qu'exige la critique textuelle quand elle veut procéder d'après une méthode vraiment scientifique. En allant des moins graves au plus sérieuses, on peut signaler parmi ces variantes :

— *Des changements de cas :*

XLIII, 9-10, *10-11*. Le *Cod. Vat.* porte :

> Beauté du ciel, gloire des astres,
> Ornement brillant, *le Seigneur* (Κύριος) *dans les hauteurs.*
> *Par des paroles saintes* (ἁγίοις) ils se tiennent selon l'ordre,
> et ils ne défaillent pas à leurs postes.

Or le texte parle des astres qui sont l'ornement du ciel, dont la lumière brille « *dans les hauteurs de Dieu* », et qui, « *à la parole du Saint* (de Dieu) » se tiennent à leurs postes sans défaillir. Au lieu de Κύριος et de ἁγίοις du *Cod. Vat.*, il faut lire Κυρίου (*Cod. Al.; Codd.* 55,106,155,248, etc.) et ἁγίου (*Codd. Sin. Al.* etc.).

Cf. : XL, 22ᵇ : χλόη (*Codd.* 157,296,307) χλόην (*Cod. Vat.*); XLII, 7ᵇ : πάντα (*Cod. Alex.* et la plupart des *Codd.*), παντί (*Cod. Vat.*).

— *Des substitutions de noms et d'adjectifs* qui se ressemblent au point de vue de l'écriture, mais qui présentent des sens très différents :

XXXIX, 31, 37. Le *Cod. Vat.* porte :

> *A son ordre* (de Dieu) ils (les fléaux tenus en réserve) se réjouissent, et sur la terre ils sont préparés *pour le besoin.*

Au lieu de ἐν τῇ ἐντολῇ αὐτοῦ et de εἰς χρείας, on trouve en certains *Codd.* : ἐν ἀνατόλῃ αὐτοῦ! (*Cod.* 248), et εἰς χεῖρας (*Alex.*).

XL, 1ᶜ,ᵈ. On parle des préoccupations qui absorbent l'homme,

> Depuis le jour où il sort du sein maternel
> *jusqu'au jour de son retour* (שובו) à la mère de tout vivant.

Au lieu de la véritable leçon ἐπιστροφῆς, altéré en ἐπισραφῆς dans le *Cod. Sin.*, beaucoup de manuscrits ont lu ἐπιτάφῆς (*Cod. Al.*) et plusieurs même ont décomposé ce mot en ἐπὶ ταφῇ (*Cod. Vat.* etc.).

Cf. : XL, 3ᵃ; XL, 5ᵇ, 4ᵈ; XL, 25ᵇ; XLIII, 2ᵃ; XLIII, 4ᵃ; XLIII, 5ᵇ; XLIII, 8ᵇ; XLIII, 25ᵇ, 27ᵇ;

XLIII, 26ᵃ, 28ᵃ. Au lieu de εὐωδία τέλος αὐτοῦ (*Cod. Vat.*), qui est fautif, pour εὐοδία..., on lit εὐδοκία dans le *Cod. Alex.* Dans le *Cod.* 248 on a : εὐοδοῖ ὁ ἄγγελος αὐτοῦ. Cette dernière leçon est parfaitement conforme à l'hébreu יצלה מלאך; la différence entre cette leçon et celle des autres *Codd.* est telle qu'on est en droit de se demander si le *Cod.* 248 représente la leçon primitive du grec, et non pas une correction faite d'après l'hébreu.

— *Des suppressions ou des additions de mots.*

XLIII, 6ᵃ. Le *Cod. Vat.* porte :

> καὶ ἡ σελήνη ἐν πᾶσιν εἰς καιρὸν αὐτῆς.

Le *Cod.* 248 porte :

> καὶ σελήνην ἐποίησεν εἰς στάσιν εἰς καιρὸν αὐτῆς.

Le verbe ἐποίησεν du *Cod.* 248 n'est pas dans le *Cod. Vat.* Il faut noter aussi le changement de ἐν πᾶσιν et de εἰς στάσιν.

— *Des interversions dans l'ordre des mots.*

XLIII, 25ᵃ, *27ᵃ* : τὰ θαυμάσια καὶ παράδοξα (*Codd. Alex.*, 106, etc.) pour τὰ παράδοξα καὶ θαυμάσια (*Cod. Vat.*), plus conforme à l'original.

XLIII, 27ᵇ, *29ᵇ* : αὐτός ἐστι τὸ πᾶν (*Cod.* 248). — *Cod. Vat.* : τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός.

Ces variantes n'atteignent pas seulement les mots. Elles portent parfois *sur les phrases elles-mêmes*. Des vers entiers peuvent être déplacés ou supprimés :

XXXIX, 30ᵈ, *37ᵇ*, qui est bien à sa place dans le *Cod. Vat.*, est transporté en plusieurs autres *Codd.* après 31ᵃ. La Vulgate a suivi cette leçon défectueuse.

XLIII, 24, *26*. Les deux vers 24ᵃ et 24ᵇ qui sont bien disposés dans le *Cod. Vat.* sont intervertis dans le *Cod. Alex.*

Mais, entre toutes les variantes attestées par les manuscrits, la plus curieuse est celle de XLIII, 23ᵇ, *25ᵇ*. Le texte hébreu porte :

ויט בתהום איים
Il (Dieu) a étendu dans l'abîme les îles.

Ce sens cadre très bien avec 23ᵃ, autant qu'on peut en juger par le grec et par ce qui reste du texte hébreu mutilé à cet endroit. Or, dans les *Codd. Vat.*, *Al.*, *Sin.*, on lit pour 23ᵇ :

καὶ ἐφύτευσεν αὐτὴν Ἰησοῦς.
Et Jésus l'a plantée!.

Le mot ἐφύτευσεν est dû à ce que le traducteur grec a lu ויטע au lieu de ויט. De plus, ayant employé au vers précédent (23ᵃ) le mot ἄβυσσον qui correspond à תהום, il s'est contenté ici de mettre le pronom αὐτήν. Reste le mot Ἰησοῦς. Pour comprendre cette leçon extraordinaire, il faut recourir aux divers manuscrits; nombreuses en effet sont les variantes à cet endroit. Certains *Codd.* ont une leçon qui me paraît dérivée par rapport à la précédente :

καὶ ἐφύτευσεν αὐτὴν Κύριος.

Cette leçon des *Codd.* 106, 155, 157, 308, me semble due à des scribes qui, étonnés de rencontrer à cet endroit le nom de *Jésus*, ont pensé que ce nom était la traduction en langage chrétien du mot généralement rendu par Κύριος, *le Seigneur* (*Yahweh*).

D'autres *Codd.* (23, 248, 253) ont une leçon conforme à l'hébreu :

καὶ ἐφύτευσεν ἐν αὐτῇ νήσους.

D'autres enfin présentent une leçon complexe qui est comme la combinaison des deux précédentes (*Codd.* 55, 254) :

καὶ ἐφύτευσεν ἐν αὐτῇ ὁ Κύριος νήσους.

C'est cette dernière leçon qui est représentée dans notre édition officielle de la Vulgate latine :

Et plantavit in ea Dominus insulas.

Mais beaucoup de *Codd.* anciens de la version latine portaient :

Et plantavit in ea Dominus Jesus.

Telle est la leçon des *Codd. San Germanens. Théodoric., Carol.* Telle est aussi la leçon consacrée par nombre de commentaires faits sur la version latine (1). Au fond, c'est un simple changement des lettres grecques ι et ν qui est à la base de cette altération ; mais c'est l'un des cas les plus curieux que présente l'histoire de la version grecque.

Si les manuscrits sont très précieux pour la recherche des leçons primitives de la traduction grecque, ils ne suffisent pas toujours. Il est bon, en certains cas, d'avoir recours à d'autres sources. Ainsi pour XXXIX, 18, *23*, le *Cod. Vat.* fournit :

(1) Les anciens commentateurs acceptaient cette leçon sans en discuter l'authenticité, et s'efforçaient d'en donner une explication satisfaisante. Les uns, comme Nicolas de Lyre, cherchaient à en rendre compte par des raisons philologiques. Aux yeux de cet exégète, l'auteur de l'Ecclésiastique était un Juif, mais il avait écrit son livre en grec. Toutefois à l'endroit qui nous occupe il avait inséré un mot hébreu pour désigner Dieu *Sauveur :* « Jesus enim interpretatur *Salus.* Auctor enim hujus libri qui fuit Hebraeus, licet scripserit hunc librum graece, interseruit tamen hic nomen hebraïcum. Plantavit autem *Deus* oceanum quando congregavit aquas quae sub sole sunt in locum unum. » (Nicol. Lyr. *Postillae*, dans la *Biblia Sacra cum Glossa ordinaria*, 1634, t. III, p. 2206). Aux yeux de cet auteur *Dominus Jesus* équivalait à *Deus salutis*, le Dieu qui sauve.

D'autres auteurs expliquaient ce passage par des arguments théologiques. Rhaban Maur dit : « Nota quod dicitur Dominum Jesum plantasse et placasse abyssum quia ipse auctor est omnium rerum per quem omnia facta sunt, et sine ipso factum est nihil. » Joan, I. (*Patr. lat*, tome CIX, p. 1079, A.) Cette raison est développée plus au long encore dans Paul de Palaccio : « Porro illud, *Dominus Jesus plantavit insulis abyssum,* videbitur incommode dictum. At si, lector, attendas verbum Judae, in epistola sua, intelliges prudentissime dici. Is habet : *Scientes semel omnia quod Jesus populum de terra Egypti salvans*, etc... Ergo Christus Dominus salvavit Judaeos de Egypto. Idem ergo plantavit insulis abyssum. Licet enim tunc carnem necdum haberet, Jesus tamen ex carne suscipienda dicebatur. Quod credas, si recolas verbum illud Christi : *In capite libri scriptum est de me.* Si in principio Genesis scriptum est de Christo (s. *in capite libri*, ut in Psalmo dicitur), ergo qui congregavit aquas et discooperuit terras erat Dominus Jesus. De quo Abacuc dicit : *Exsultabo in Deo Jesu meo...* (Paulus de Palaccio, *In Ecclesiasticum*, 1593, p. 673.)

C'est ainsi qu'une faute de copiste peut donner lieu à de très beaux commentaires admiratifs. Au dix-huitième siècle, cette leçon avait encore beaucoup de partisans à en juger par la Dissertation de J. H. v. Seelen : *De Jesu in Jesu Sir. frustra quaesito dissertatio.*

ἐν προστάγματι αὐτοῦ πᾶσα ἡ εὐδοκία
καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἐλαττώσει τὸ σωτήριον αὐτοῦ.

Dans une citation de ce passage, Clément d'Alexandrie (*Paedag.*, II, 8) ajoute γίνεται après εὐδοκία et lit ἐλάττωσις au lieu de ὃς ἐλαττώσει. La leçon ἐλάττωσις est plus conforme à l'hébreu; il y a lieu de se demander si elle n'est pas primitive.

Souvent aussi on en est réduit à de simples conjectures. Ainsi, XLII, 21, le *Cod. Vat.* dit en parlant de la Sagesse divine :

τὰ μεγαλεῖα τῆς σοφίας αὐτοῦ ἐκόσμησεν·
καὶ ἕως ἔστιν πρὸ τοῦ αἰῶνος καὶ εἰς τὸν αἰῶνα.

La conjonction ἕως ne se comprend pas en ce passage. Quelques manuscrits portent ὡς (*Codd.* 23, 253) qui ne vaut guère mieux. Le plus grand nombre des *Codd.* lit ὃς, leçon plus acceptable, mais très difficile encore. Aucun des *Codd.* n'a la véritable leçon et seule une conjecture heureuse eût permis de la retrouver : le grec primitif devait porter εἷς, comme le prouve l'hébreu אחד. De telles conjectures sont difficiles et délicates, mais elles sont nécessaires en plus d'un cas pour substituer à un passage inintelligible une leçon qui puisse se comprendre et qui ait par conséquent plus de chance d'être primitive.

Nous avons remarqué que, dans le fragment nouvellement découvert, nous avions le témoignage de deux familles de *Codices*, dont l'une au moins, — celle des variantes, — était représentée par plusieurs témoins. Il est extrêmement intéressant de rechercher à laquelle de ces deux familles se rattache la version grecque : c'est d'ailleurs le moyen d'arriver à déterminer le lieu d'origine de ces deux classes de manuscrits.

Or, en comparant la version grecque, ramenée à sa forme primitive avec l'aide des *Codd.*, au manuscrit d'Oxford et de Cambridge, on remarque tout d'abord que la version grecque reproduit assez exactement un grand nombre des variantes qui sont à la marge du texte hébreu. C'est le cas pour : XXXIX, 17[b], (*26*[b]; *héb.* 21[b]), 24[a] (*29*[b]), 30[b] (*36*[b]), 34 (*40*); XL, 5[d], 11[b], 14[a], 15[a], 16[b], 21[a], 24[b], 28[a] (*29*[a]); XLI, 1[a], 2[c] (*4*[a]), 4[d] (*7*), 5[a] (en partie, *8*[a]), 11[a]? (*14*[a]), 12[b] (*15*[b]), 13[a] (*16*[a]), 17[b] (*21*[b]), 20[a] (*25*[a]), 20[b] (*25*[b]), 22[a] (*27*[b]), 22[c] (*28*[a]); XLII, 3[a], 7[a] (pour la locution מיפקד יד), 9[b], 11[d], 15[c], 17[b], 19[a], 20[b], 21[a], 23[a] (*24*[a]); XLIII, 2[a] (en partie), 5[b], 6[a], 8[a], 11[a] (*12*[a]), 16-17 (*17-19*, quant au *nombre* des vers), 17[c] (*19*[a]), 17[d] (*19*[b]), 19[a]

(*21*ᵃ), 21ᵃ (*23*ᵃ), 25ₐ(*27*ᵃ), 29ᵇ (*31*ᵇ), 30ₑ (*34*ᵃ); XLIV, 2ᵃ, 3ᵃ, 7ᵃ, 7ᵇ, 15ᵃ, ᵇ, 17ᵇ, 22ᵃ (*24*ᵃ), 23ᵇ (en partie, *26*ᵃ); XLV, 2ᵇ.

Il n'est pas toujours aussi facile de dire si le traducteur a suivi la leçon de la variante. Parfois, en effet, il l'a suivie en l'altérant; seul alors un examen attentif permet de retrouver le mot qui était sur le texte dont le traducteur s'est servi. C'est ce qui est arrivé pour :

XL, 29ᶜ, ᵈ, *30*ᶜ et *31*ᵃ. Le grec porte :

ἀλισγήσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν ἐδέσμασιν ἀλλοτρίοις·
ἀνὴρ δὲ ἐπιστήμων καὶ πεπαιδευμένος φυλάξεται.

Cette traduction ne saurait être rapprochée du texte de notre manuscrit : elle correspond à la variante, mais elle l'a fortement dénaturée. La variante est ainsi conçue :

מוגל נפשו מטעמי דבד
לאיש יודע יסור מעים

Les mots ἀλισγήσει suppose la lecture מוגל pour מועגל; et ici c'est la leçon du grec qui est primitive : le terme de l'hébreu n'a aucun sens en ce contexte. Les mots τὴν ψυχὴν αὐτοῦ correspondent exactement à נפשו (et non à נפש du texte). Ce n'est pas non plus à מטעמו du texte, mais à מטעמי דבד de la variante, que correspondent les mots ἐν ἐδέσμασιν ἀλλοτρίοις; toutefois le mot דבד a dû être lu דר. Enfin πεπαιδευμένος suppose יסור (et non סוד du texte); mais au lieu de lire יִסּוֹר comme il convient, le traducteur a lu יִסּוּר. Quant au mot φυλάξεται, il ne répond pas au mot מעים; peut-être le traducteur a-t-il lu מהם, et a-t-il ajouté le verbe pour rendre le sens plus clair (?).

XLII, 11ᵇ. La variante abrégée מ׳ לא׳ (1) מ׳ תע׳ a été lue פן תעשך מושל לאויבים :

μήποτε ποιήσῃ σε ἐπίχαρμα ἐχθροῖς.

Cf. : XL, 30ᵃ, *32*ᵃ; XLII, 8ᵇ; XLII, 14ᵃ; XLIII, 10ᵇ.

Il faut aussi mentionner un certain nombre de cas douteux dans lesquels il est difficile de dire si le traducteur grec a suivi la leçon de la variante ou celle du texte. C'est ce qui arrive :

— toutes les fois que le terme de la variante et celui du texte sont synonymes;

— quand, sous forme de dittographie, le grec reproduit et la leçon du texte et celle de la variante :

(1) מ׳ et non ש׳, comme on avait lu d'abord. La lettre est assez facile à reconnaître sur la photographie.

XXXIX, 35ᵃ, *41ᵃ*, καρδίᾳ καὶ στόματι. Texte : לב. Variante : פה;
XLII, 7ᵃ, ἐν ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ. Texte : תכפר. Variante : תחשוב;
— quand la leçon du grec s'écarte également et du texte et de la variante : XL, 3ᵇ, 10; XLI, 10ᵃ (*13ᵃ*); XLII, 4ᵇ; XLIII, 4ᶜ, 7ᵃ, 8ᵈ (*9ᵇ*), 12ᵃ (*13ᵃ*, 20ᵇ (*22ᵇ*), 22ᵇ (*24ᵇ*) etc...

Il arrive parfois enfin que le grec s'éloigne des variantes pour suivre le texte.

Généralement, en effet, le grec ignore les variantes qui sont évidemment fautives; XXXIX, 35ᵇ (*41ᵇ*); XL, 4; XLI, 6ᵃ (*9ᵃ*), 15ᵇ (*18ᵇ*), 19ᵃ (*24ᵃ*), 21ᵃ (*26ᵃ*); XLII, 23ᵇ (*24*); XLIII, 5ᵃ, 8ᵇ (quoique ici la variante ne soit pas aussi sûrement mauvaise), 9ᵇ, 12ᵇ (*13ᵇ*), 23ᵃ (*25ᵃ*), 28ᵃ (*30ᵃ*).

Le grec ignore aussi beaucoup de ces variantes dans lesquelles le texte, reproduit en entier, atteste une dépendance vis-à-vis d'autres variantes plus anciennes : XLI, 20 (*25*), XLII, 6, etc...

De ces faits il faut tirer des conclusions. Le grec représente un manuscrit qui appartient plus probablement à la famille qui a fourni les variantes au copiste de notre fragment. Le grec a des affinités surtout avec les plus anciens des *Codices* que le copiste de notre fragment a consultés, avec ceux sur lesquels ont été relevées le plus grand nombre et les plus anciennes d'entre les variantes. Toutefois le traducteur grec a lu un manuscrit en plus d'un cas moins imparfait que ceux dont nous venons de parler : le petit-fils de Ben Sirach n'avait pas dans le texte hébreu qu'il traduisait ces leçons sûrement fautives qui sont consignées dans la marge du fragment d'Oxford et dont plusieurs semblent reproduites des plus anciens *Codices*. En un mot, si le grec représente un manuscrit de la même famille que ceux qui nous ont fourni nos variantes, ce manuscrit était moins imparfait que ceux dont notre fragment nous a transmis les particularités.

Il nous est dès lors permis de compléter ce que nous avons dit sur les deux familles de manuscrits dont nous possédons les leçons et de donner quelques conclusions touchant leur origine.

La conformité du grec avec les variantes pourrait à la rigueur s'expliquer de deux manières. Ou bien, en effet, les manuscrits qui ont fourni les variantes viendraient en ligne directe du texte primitif de Ben Sirach dont le traducteur a emporté une copie en Égypte, et sans avoir subi en si grand nombre les changements qu'on remarque dans le texte du fragment nouvellement découvert. Ou bien les manuscrits qui ont fourni les variantes dériveraient d'un *Codex* plus récent que celui qui est à la base du texte d'Oxford, mais d'un *Codex* dans lequel l'hébreu aurait été corrigé d'après le grec. Toutefois de ces deux

hypothèses la seconde paraît assez improbable. En effet, un critique qui aurait corrigé l'hébreu d'après le grec aurait pu éliminer ce qui lui aurait paru sûrement fautif dans la traduction alexandrine; mais pour le reste, il aurait simplement reproduit la version; surtout il n'aurait pas introduit dans son œuvre ces leçons évidemment fautives qui s'écartent à la fois du texte primitif et du grec, et dont plusieurs semblent appartenir aux variantes les plus anciennes.

C'est donc avec raison que nous avons considéré comme plus rapprochés de l'original de Ben Sirach, les manuscrits qui ont donné les variantes. Leurs rapports avec le grec permettent de hasarder une hypothèse touchant leur origine.

Le petit-fils de Ben Sirach, en effet, avait emporté à Alexandrie un texte *palestinien*, peut-être immédiatement copié sur l'original. Il ne paraît donc pas téméraire de regarder le texte dont s'est servi le traducteur et les textes qui ont fourni les variantes comme formant une famille *palestinienne* de manuscrits de l'Ecclésiastique.

Le manuscrit auquel le copiste de notre fragment a pris son texte appartient à une autre famille, à un autre milieu. Copié à Bagdad ou en Perse, il venait peut-être de Babylonie, de l'une de ces juiveries où l'on étudiait avec soin les textes bibliques anciens. Peut-être ce texte appartenait-il à une famille de manuscrits que l'on pourrait appeler *babyloniens* dans lesquels l'original hébreu de l'Ecclésiastique aurait subi de plus profondes altérations.

Nous connaissons maintenant l'état du texte de la version grecque dans les divers *Codices* qui nous l'ont transmis. Nous savons à quelle famille de manuscrits hébreux elle se rattache. Il nous faut parler maintenant de sa *valeur*.

Sans doute la traduction grecque est loin d'être un chef-d'œuvre : elle renferme beaucoup d'imperfections de détail. Elle ne paraît pas être toutefois aussi défectueuse que certains critiques ont voulu le dire; elle n'est pas inférieure aux versions alexandrines d'un grand nombre de livres protocanoniques. Tout d'abord le petit-fils de Ben Sirach a suivi le texte de très près. D'ordinaire il a traduit chaque mot de l'hébreu dans l'ordre où il se présentait; en d'autres termes, sa traduction est *servile*.

Non seulement le traducteur grec a bien suivi l'ordre du texte, mais il l'a compris, et, quand il lisait ce texte comme nous le lisons nous-mêmes, il l'a traduit généralement avec fidélité. Le petit-fils de Ben Sirach a pu écrire des phrases obscures, parler en un grec parfois difficile à comprendre; mais en dehors de certaines méprises (XLI, 13[a],

16$_a$ ἀγαθῆς ζωῆς, etc...), il a rendu exactement chaque mot de l'original. Il pouvait être embarrassé, comme il le dit dans son Prologue, pour trouver un terme grec qui correspondît parfaitement au mot hébreu; mais il comprenait le terme hébreu et, le plus souvent, il a employé le mot grec équivalent. Sa version est en général *fidèle* non seulement quant à l'ensemble, mais *même pour les détails.*

Les différences du grec et de l'hébreu s'expliquent par diverses causes.

Ainsi il y a quelques exemples de *traductions larges.* Çà et là des mots sont ajoutés qui ont pour but de préciser le sens de la phrase, de compléter une pensée exprimée d'une manière trop concise : XXXIX, 16^a, *21*^{a}, σφόδρα; XL, 1^a, παντὶ ἀνθρώπῳ; XLI, 16^c, *20*^{b}, ἐν πίστει, ajouté à l'imitation du passage corrélatif XLII, 1^c; XLII, 21^b, καὶ εἰς τὸν αἰῶνα; XLIII, 19^a, *21*^{a}, ἐπὶ γῆς, etc...

Ailleurs ce sont des expressions ou des termes que l'auteur a rendus d'une manière équivalente plutôt que littérale : XXXIX, 30^a, *36*^{a}, θηρίων ὀδόντες, « *les dents des bêtes* », pour חית שן, « *les bêtes à dents* », c'est-à-dire les bêtes féroces; XL, 1, ἔκτισται, « *a été créée* », pour חלק עליון, « *le Très-Haut a départi* »; XL, 21^b, ἡδεῖα, « *agréable* », pour ברה, « *pur* »; XL, 22^b, χλόην σπόρου; XL, 29^b, *30*^{b}, ἐν λογισμῷ ζωῆς; XLI, 18^a, *22*^{a}, κριτοῦ, « *juge* », pour אדון, « *maître* », etc.

Quelques versets présentent un sens plus éloigné du texte, soit que le traducteur ait lu différemment l'original, soit qu'il l'ait rendu avec liberté : XLII, 16^b; XLI, 21^a (traduction difficile à comprendre).

Il y a peut-être enfin quelques exemples de changements intentionnels dus à des préoccupations de diverse nature. Aussi, XL, 20, ἀγάπησις σοφίας pourrait bien être un adoucissement intentionnel de l'expression אהבת דודים.

Toutefois, comme on le voit et malgré que nous n'en ayons pas donné la liste complète, les traductions larges sont plutôt rares; elles ont généralement peu de portée et si elles atténuent la note de servilité et de fidélité qui nous a paru caractériser cette version, elles ne la détruisent pas.

La servilité et la fidélité consistent, de la part d'un traducteur, à suivre de près le texte qu'il veut rendre, et à exprimer exactement ce qu'il lit. Mais nous avons vu qu'en suivant fidèlement les textes, les copistes ne les lisaient pas toujours de la même manière. Ainsi en est-il des traducteurs; souvent ils s'écartent du texte que nous avons sous les yeux, non parce qu'ils ont mal rendu ce qu'ils lisaient, mais parce qu'ils l'ont lu autrement que les copistes de nos manuscrits. Nouvelle cause de divergences entre l'original et la version.

C'est ce qui est arrivé pour le petit-fils de Ben Sirach. En certains cas il s'éloigne de notre texte pour suivre une leçon fautive :

XXXIX, 16[b], *21*[b], προστάγμα. Au lieu de צירך, il a lu un dérivé de צוה, peut-être sur un manuscrit qui portait simplement צ׳.

XXXIX, 23[a], *28*[b], ἔθνη κληρονομήσει. On a lu גוים יירשו, « *les nations auront en partage* sa colère », pour גוים יורש « sa colère *dépossède les nations* ».

XL, 11[b], ἀπὸ ὕδατος εἰς θάλασσαν, « ce qui vient *de l'eau*, retourne *dans la mer* ». On a lu ביום אל הים pour מומרום אל מרום, « ce qui est *d'en haut*, retourne *en haut* », peut être écrit en abrégé et à coup sûr réclamé par le parallélisme.

XLI, 19[b], *24*[a], Θεοῦ : אֱלֹהַּ, « *Dieu* », pour אָלָה, « *serment* ». Le grec n'a pas de sens.

XLII, 9[a], ἀπόκρυφος ἀγρυπνία : שקד, « *une veille* secrète », pour שקר, « *un trésor perfide* ».

XLII, 17[c], παντοκράτωρ : Le traducteur a lu צבאות, mot souvent rendu dans les Septante par παντοκράτωρ, lorsqu'il est associé aux noms divins. L'hébreu porte צבאיו « *ses armées* ».

XLII, 24[a], *25*[a], διῃρημένα : שנים, lu שְׁנַיִם, au lieu de שֹׁנִים « *différents* ».

XLIII, 21[a], *23*[a], καταφάγεται : יבלה, « *il consume* les montagnes », pour יבול « *le produit* des montagnes ». La leçon du grec, acceptable en soi, est contraire au parallélisme.

Le nombre de ces erreurs de lecture, considérable à première vue, ne doit pas étonner quand on se rappelle les altérations que nous avons relevées à propos du texte lui-même. On est malgré cela autorisé à penser que, d'une part, le traducteur avait un manuscrit bien rédigé, et que, d'autre part, le petit-fils de Ben Sirach a su bien le lire. Il ne faut pas, en effet, imputer au traducteur, comme des lectures fautives, un certain nombre d'autres exemples dans lesquels il s'écarte du texte hébreu actuel.

En plusieurs de ces cas, tout d'abord, le lecteur a de la peine à choisir entre la leçon du texte et celle de la version :

XXXIX, 15[d], *20*[d], ἐν ἐξομολογήσει : בתודה, « *dans l'action de grâces* », pour בתרועה, « *avec allégresse* ».

XL, 20[a] καὶ μουσικά : ושיר, « *et la musique* », pour ושכר, « *et la boisson enivrante* ». La leçon du texte est plus probablement primitive.

XLII, 6[b], 7[a], χεῖρες πολλαί : רבות, « des mains *nombreuses* », pour רפות, « des mains *faibles* ». La phrase est assez obscure de part et d'autre.

Ailleurs, la phrase du grec paraît meilleure que la leçon de l'hébreu :

XXXIX, 29[a], *35*[a], λιμός : רעב, « *la faim* ». Le texte porte רע, « *le mal* »,

qui ne signifie rien dans l'énumération les divers maux dont Dieu se sert pour ses vengeances.

XLII, 14[b] : γυνὴ καταισχύνουσα, « *la femme déshonorée* ». On a lu אשה; le texte porte בית, « *la maison* ».

XLIV, 8[b]; ἐπαίνους : תהלתם, « *leurs louanges* », au lieu du texte נחלתם, « *leur héritage* ».

XLIV, 16[a]. Le grec n'a pas les mots נמצא תמים, « *il a été trouvé juste* », qui surchargent le vers et sont empruntés à XLIV, 17[a].

XLIV, 18[a], *19*[a], διαθῆκαι αἰῶνος : ברית עולם, « *l'alliance éternelle* », pour באות עולם, « *avec un signe éternel* ».

De même XLI, 16; XLIII, 20, *22*, etc., dont les variantes sont plus compliquées et renferment de bonnes leçons à côté de mauvaises.

Toutes ces divergences sont à expliquer de la même manière que celles que nous avons signalées en comparant entre eux le texte et les notes marginales. Et l'impression qui se dégage de cette étude au point de vue de la version grecque est que, si le traducteur s'est parfois trompé sur la vraie lecture de son manuscrit, il l'a, parfois aussi, suivie plus fidèlement que les scribes auxquels nous devons notre texte hébreu.

La même impression se dégage quand on compare l'original et la version au point de vue des différences qui portent sur les versets eux-mêmes.

Certains vers ou distiques de l'hébreu sont *omis* dans le grec : XXXIX, 20[b,c] (*25*), 30[c] (*36*); XL, 19[b,c]; XLII, 11[e,f], 15[d]; XLIV, 4[b]. D'autres sont *transposés :* XXXIX, 17[a,b] (*26*[ab]), dont la place est entre 20[d] (*25*[a]) et 21[a] (*26*[a]). On peut se demander si ces divergences sont primitives dans la traduction, ou si elles ne sont pas dues aux copistes des manuscrits grecs. Ce dernier cas pourrait être, entre autres, celui de XXXIX, 17[a,b], qui reproduit 21[a,b] avec une légère variante. Peut-être aura-t-il été mis d'abord en marge d'un manuscrit grec, puis inséré à un endroit défectueux. Mais si ces divergences sont primitives dans la version, il faut les attribuer aux causes précédemment indiquées.

Il y a aussi dans la traduction grecque des *additions* de vers ou de distiques : XL, 2, 12; XLI, 21[c] (*27*[a]), XLII, 18[d,e], 22 (*27*[c,d]); XLIII, 31 (*35*); XLIV, 11[c]-12, 21[c,d] (*22*[c]-*23*[a]). Plusieurs de ces additions peuvent n'être pas primitives dans le grec. Tel doit être le cas en particulier de certaines dittographies, comme XLI, 21[c] (*27*[a]), dittographie de 20[b] (*25*[b]), et peut-être (?) XLIV, 11[c]-12. Tels aussi ces vers ou distiques additionnels qui sont tellement en dehors du contexte, qu'on ne saurait les regarder comme primitifs : XL, 2, qui pourrait bien être un supplément de l'énumération de XL, 5[a,b], supplément mis en marge d'abord

puis inséré en dehors de son milieu; XLII, 22 (*21*[c,d]); XLIII, 31 (*35*). Il peut arriver aussi que ces phrases ne paraissent additionnelles que parce que le texte hébreu les aura perdues.

Nous avons longuement insisté sur la version grecque. Son importance est, en effet, très grande; elle l'est d'autant plus que tout le texte hébreu de l'Ecclésiastique n'a pas encore été retrouvé, et que pour les quatre cinquièmes de cet ouvrage la traduction du petit-fils de Ben Sirach demeure notre témoin principal.

Il était donc opportun de saisir l'occasion fournie par la nouvelle découverte pour nous faire une idée de la valeur de ce document. Or, nous l'avons vu, si le témoignage fourni par la version grecque de l'Ecclésiastique est parfois sujet à caution, il est, somme toute, assez généralement sûr. Le traducteur nous a donné une version fidèle, servile même. Son œuvre n'est ni « un truchement maladroit » ni « une copie infidèle exécutée par un manœuvre ignorant son métier (1) ».

Toutefois, pour faire un bon usage de la version grecque, il faut savoir la consulter. Il faut examiner avec le plus grand soin les passages sur lesquels on veut s'appuyer. Et cette délicatesse de la critique doit être d'autant plus grande que l'on veut tirer d'un texte donné des conclusions plus graves. C'est alors surtout qu'il convient de recourir, afin de restituer le texte primitif avec toute la sûreté désirable, aux données les plus sérieuses que puisse fournir la connaissance de la grammaire hébraïque, du parallélisme et des autres règles de la poésie biblique. Le texte nouvellement découvert renferme plus d'un exemple capable de confirmer cette remarque. Et nous ne saurions nous empêcher pour notre part de trouver téméraire l'exégèse qui, dans un passage aussi douteux que Eccli. LI, 10[a], *14*[a], voit une profession de foi à la pluralité des personnes divines. Est-il bien sûr d'abord que les mots Κύριον πατέρα κυρίου μου soient primitifs dans le grec? Ne lisait-on pas à l'origine Κύριον πατέρα κύριόν μου « Yahweh mon père et seigneur »? Toujours est-il que la formule hébraïque יי אבי אדני peut se traduire par l'une ou l'autre de ces locutions grecques. Dès lors le texte invoqué n'a pas la solidité voulue pour qu'on puisse en tirer une conséquence aussi importante.

Mais la critique peut arriver à des résultats certains même quand on ne l'applique qu'à des points de détail, et que le texte a été mal compris ou mal lu par le traducteur. Le chapitre XLIX, 9, *11*, nous four-

(1) *Revue des Études juives*, janvier-mars 1897, « La Sagesse de Jésus fils de Sirach », par Israël Lévi, page 44.

nit un exemple à l'appui de cette assertion. Le grec portait à propos d'Ézéchiel :

καὶ γὰρ ἐμνήσθη τῶν ἐχθρῶν ἐν ὄμβρῳ.
καὶ ἀγαθῶσαι τοὺς εὐθύνοντας ὁδούς.

« Plusieurs critiques supposent ici, écrivait M. Loisy (1), une méprise de l'interprète au sujet du mot hébreu qu'il aurait fallu lire *'iyob*, « *Job* » et non *'oyeb* « *ennemi* ». On obtient ainsi un meilleur sens, une allusion directe à Éz. XIV, 14, 20, et indirecte au livre de Job, car c'est à cause de ce livre que l'auteur de l'Ecclésiastique a relevé le passage d'Ézéchiel. » La nouvelle découverte a pleinement justifié l'hypothèse de ces savants. Au lieu de איב on lit איוב ; les mots ἐν ὄμβρῳ n'ont rien qui leur correspondent et l'hébreu présente cet excellent distique :

Et il (Ézéchiel) a aussi mentionné Job,
Qui a parfait toutes les voies de la justice.

D'ailleurs on peut demander autre chose que des détails à la version grecque de l'Ecclésiastique. Ce qu'on lui demande volontiers, c'est une bonne idée des doctrines de l'auteur. Or l'étude du fragment nouvellement découvert prouve qu'on peut continuer de le faire avec confiance et qu'à part certains points d'une précision trop minutieuse, le témoignage du petit-fils de Ben Sirach est suffisamment sûr.

*
* *

B. *Version syriaque.* — « Il est très remarquable que le texte de la *Peschito*, conservé dans des familles religieuses très divisées entre elles, présente relativement peu de variantes... On peut soupçonner que cette uniformité relative de la *Peschito* vient (en partie) de ce que la Bible syriaque tout entière aurait été soumise, au quatrième siècle, à une revision officielle (faite principalement ou uniquement sur des manuscrits grecs), qui aurait supprimé toutes les divergences des anciens témoins » (2).

La remarque de M. Loisy sur le petit nombre des variantes de la *Peschito* s'applique très exactement à la version syriaque de l'Ecclésiastique; nous verrons aussi dans la suite toute la portée de la cause attribuée à cette uniformité des manuscrits par le savant critique.

(1) Loisy, *Histoire du Canon de l'Ancien Testament*, p. 43, en note.
(2) Loisy, *Histoire des Versions de l'Ancien Testament*, p. 212.

Notons toutefois comme altérations du syriaque :

XXXIX, 18[b], *23*[b], ܕܚܡܝܢܗ, pour ܕܚܡܢܗ (*Hébreu :* לתשועתו).

XXXIX 29[a], *35*[a], ܕܐܝ ܕܡܢ, pour ܕܐܝ ܕܡܢ.

XXXIX 31[b], *37*[b], ܡܢܗܦܟ dans certains manuscrits, pour ܡܢܚܢ, (*Hébreu :* יבורו), etc, etc.

Des critiques ont jadis mis en doute que la version syriaque des deutérocanoniques ait été faite sur l'hébreu. Il faut faire en tout cas une exception au sujet de l'Ecclésiastique, ainsi que l'a encore remarqué M. Loisy, après de Lagarde et Bickell, et que le prouve la comparaison de la version syriaque avec le fragment de Cambridge et d'Oxford. Aucune hésitation ne peut subsister à cet égard. Très souvent, en effet, le syriaque s'éloigne du grec pour se rapprocher de l'hébreu et il est impossible de voir en ces passages des corrections faites d'après l'hébreu sur une version dérivée du grec. Citons deux ou trois exemples caractéristiques :

XL, 3. On lit, dans l'hébreu, que Dieu a départi de graves sollicitudes à tous les hommes,

> Depuis celui qui est assis sur le trône avec honneur
> Jusqu'*à revenir à la poussière et à la cendre.*

Le second vers est inintelligible; évidemment la leçon לשוב est altérée. Une variante donne un sens plus acceptable :

> Jusqu'à *celui qui est revêtu de poussière et de cendre.*

לשוב est devenu ליבש. Mais la leçon est encore un peu singulière. Le grec porte :

> Jusqu'à celui *qui est humilié dans la poussière et la cendre.*

Le petit-fils de Ben Sirach a lu לשח. Cette traduction n'a en soi rien de choquant; mais en comparant le texte avec la *Peschito*, on s'aperçoit bien vite que le traducteur syrien a rendu un manuscrit hébreu qui seul avait conservé la leçon primitive :

> Jusqu'à *celui qui est assis dans la poussière et la cendre.*

Cette fois le parallélisme est parfait : au lieu de לשוב, la leçon primitive conservée était ליושב.

XLI, 5[b]. Le syriaque a une fausse traduction qui ne peut s'expliquer que dans l'hypothèse d'une version faite sur l'hébreu. L'hébreu dit :

> Une race maudite est le proverbe (?) des impies,
> *et le rejeton du méchant...*

Le grec lit :

> Les enfants des pécheurs sont des enfants maudits.
> *et tous ceux qui conversent* dans les demeures des impies.

Enfin, on a dans le syriaque :

> Race maudite que la race des impies!
> *Race à laquelle on dit Vae* que la race des pécheurs!

Dans l'hébreu le début du second vers est נכד אויל. Qu'a pu lire le traducteur grec, il est difficile de le dire. Quant à l'interprète syrien, sa bévue ne peut s'expliquer que dans l'hypothèse où il avait sous les yeux la leçon de l'hébreu et où il l'a lue [ו]נכד אוי ל.

Ces exemples sont typiques et prouvent que le syriaque dérive de l'hébreu et non du grec. Il serait plus difficile de déterminer à quelle famille de manuscrits hébreux se rattache la version syriaque. Parfois, en effet, elle est conforme aux variantes : XXXIX, 27[b], *32*[b]; XL, 1[d], 13[a,b], 15[b]; XLII, 15[b], etc.. Souvent aussi elle est conforme au texte contre la variante : XXXIX, 24[a] (*29*[b]), 30[b] (*36*[b]), etc.. Il est probable que le manuscrit hébreu du traducteur syriaque avait ses particularités; mais il se peut qu'il fût plus rapproché de la famille palestinienne. Les traces de corrections faites d'après le grec et que nous relèverons plus loin, doivent ici nous rendre très circonspect dans nos conclusions.

Il semble que la version syriaque faite sur l'hébreu devrait avoir une très grande importance au point de vue critique. En réalité, cette importance est plutôt secondaire et pour plusieurs raisons.

D'abord, le manuscrit dont disposait le traducteur devait être en très mauvais état; il devait être fragmentaire, illisible en certains endroits. Du moins c'est la raison qui nous paraît le mieux expliquer les nombreuses lacunes que l'on remarque dans le syriaque.

Des versets ou des distiques sont très fréquemment omis : XXXIX, 20[a,b] (*25*), 30[c,d] (*37*); XL, 6[a,b], 9, 10, 14[a], 18[a]; XLI, 4[b,c,d] (*6*), 9[a,c] (*12*), 10[a] (*13*[a]), 11[a] (*14*[a]); XLII, 10[b,c], 14; XLIII, 1, 9[b] (*10*[b]); XLIV, 3[a,b,c], 4[a,b], 9[c,d], 15[a], 16; XLV, 3[a].

Ailleurs des passages beaucoup plus considérables sont supprimés : XLI, 13-19[a] (*16-23*); XLII, 1-8; XLIII, 11-33 (*12-37*).

Or, le traducteur syriaque ne paraît pas avoir abrégé à dessein son texte : s'il a laissé de côté des versets, c'est parce qu'il ne pouvait les lire; et quant aux passages plus considérables, nous croyons qu'il ne les a pas traduits parce qu'ils manquaient dans son texte hébreu. On voit même qu'en certains cas il s'est préoccupé de remédier à la

lacune en établissant une certaine liaison entre des passages qui primitivement n'étaient pas destinés à être réunis.

En second lieu, la traduction syriaque est loin d'être toujours fidèle. Le traducteur s'écarte aisément du texte, par exemple, sous l'influence des idées chrétiennes. Ainsi, XL, 28, *29*, le texte dit :

> Mon fils, ne vis pas de la vie d'aumônes;
> Mieux vaut mourir que d'être à charge.

Le syriaque change complètement cette phrase :

> Mon fils, ne refuse pas à qui te demande :
> Ne sois pas prêt à tuer, mais prêt à conserver.

Mais le grand défaut du traducteur syriaque est dans la liberté qu'il prend de *gloser* les textes, jusqu'à les rendre parfois méconnaissables. Citons quelques exemples :

XXXIX, 32, *38*. L'hébreu porte :

> C'est pourquoi, dès le principe, j'ai pris position,
> et j'ai compris et j'ai mis par écrit.

Le syriaque traduit :

> Parce que, dès le commencement, elles ont été créées (*les choses réservées pour les vengeances*),
> Comprenez, fils de l'homme, que toutes ces choses sont écrites sur le livre.

Sans doute, il y a eu ici de la part du traducteur des erreurs de lecture : ܐܬܒܪܝܘ, « *elles ont été créées* », supposerait qu'au lieu d'un dérivé de la racine יצב, il a lu un dérivé de יצר. Mais à côté de cela quelle manière large d'entendre la traduction!

De même, XXXIX, 35, *41* ; XL, 1 ; XL, 3[b], ܡܚܟܢ pour בגבה ; XL, 15,16[b]; XL, 20[a], ܡܬܪ ܚܝܡܐ pour יין ושכר.

XL, 26[c,d] :

> Avec la crainte de Dieu, il n'y a pas de disette,
> et avec elle, il n'y a pas à rechercher des trésors.

Syriaque :

> Avec la crainte de Dieu il n'y a pas de disette,
> et avec elle, il n'y a pas à rechercher des trésors.
> *La crainte de Dieu est élevée au-dessus de toutes choses: saisis-la, mon fils, et ne l'abandonne pas; car il n'y a rien qui lui soit comparable.*

XL, 29. Le sage dit, en parlant de la vie du mendiant :

> Sa vie n'est pas à compter comme une vie.

Syriaque :

Aucun homme ne le réputerait vivant.

XLI, 9[b], *12[b]*. Il est dit aux impies :

Et si vous mourez, c'est pour la malédiction.

Syriaque :

Et si le père impie vient à mourir, ses enfants justes ne pleureront pas sur lui.

XLI, 20[a], *25[a]*. Aie honte, dit le texte,

Devant qui te salue, de garder le silence.

Syriaque :

Quiconque garde le silence quand on le salue est un grand fripon. S'il ne te rend pas le salut que tu lui donnes, comment te rendra-t-il le dépôt que tu lui confies?

De même : XLII, 10[d], 11[d], 11[e,f], 12.

XLII, 13. Le texte dit :

Du vêtement sort la teigne,
et de la femme, le mal de la femme.

Syriaque :

Car comme du vêtement tombe la teigne,
ainsi la jalousie de la femme vient de la méchanceté de sa compagne.

XLII, 18-19. L'hébreu porte :

Il scrute l'abîme et le cœur,
et il les comprend comme s'ils étaient à nu.
Il déclare le passé et l'avenir,
il révèle les choses les plus cachées.

Syriaque :

Il scrute l'abîme et le cœur,
et toutes les pensées des hommes sont manifestées devant lui comme le soleil. Car il n'y a rien qui soit caché devant Dieu; car tous ceux qui viennent dans le monde, et ceux qui sont passés et ceux qui doivent venir, sont manifestés devant lui, et tous les secrets sont manifestés devant lui.

Inutile d'insister pour montrer que le traducteur syriaque a glosé le texte et qu'on ne peut se fier à la *Peschito* qu'avec beaucoup de réserves.

Une troisième cause qui rend la version syriaque de l'Ecclésiastique moins importante au point de vue critique, c'est qu'elle a été, en

maints endroits, corrigée d'après le grec, ainsi qu'on peut facilement le constater. Citons, entre autres exemples :

XXXIX, 15[d], *20*[d], addition de ܡܢܗܘܢ conformément au grec.

XXXIX. Entre les versets 16 et 18 (*21* et *23*), transposition du verset 21 (*26*), comme dans le grec.

XXXIX, 20[b] (*25*[b]) : ܩܕܡܘܗܝ, ἐνώπιον αὐτοῦ.

XL, 17[a] : ܡܪܝܐ ܕܡܬܪܥܐ : ὡς παράδεισος ἐν εὐλογίαις.

XLII, 24[a], *25*[a]. ܫܢܝ, δισσά; etc...

Mais dans d'autres chapitres, v. g. dans le quarante-troisième, la conformité avec le grec est presque constante.

Ces coïncidences ne peuvent être l'effet d'un pur hasard. Ce n'est pas non plus le traducteur syrien qui aura reproduit du grec un passage omis dans son manuscrit hébreu ; autrement il n'aurait pas laissé subsister ailleurs les lacunes que nous avons relevées. Cette conformité avec le grec ne peut être due qu'à une des corrections auquelles faisaient allusion les paroles de M. Loisy que nous avons relevées plus haut.

Peut-être aussi est-ce à l'influence du grec qu'il faut attribuer l'introduction dans le syriaque de versets qui ne sont pas dans l'hébreu : XL, 2, 12, etc. En plusieurs de ces cas pourtant les divergences entre le grec et le syriaque sont telles qu'on est tenté de supposer un texte perdu, interprété d'une manière différente par les deux traducteurs.

On ne peut qu'être étonné, après ces constatations, d'entendre dire qu'entre les traductions, « celle qui se recommande le plus pour sa fidélité, c'est la *Peschito* » (1).

Outre les imperfections qui lui sont propres et que nous venons de relever, cette version a été victime, elle aussi, de tous les accidents dont nous avons parlé à propos du grec. Le traducteur a lu d'une manière fautive plusieurs mots de l'original. L'un des exemples les plus curieux est celui de XLI, 9[b,c]. Le texte porte :

> Si vous (impies) engendrez, ce sera pour les pleurs;
> si vous tombez, ce sera pour une joie sans fin.

Le grec n'a pas ces deux vers. Le syriaque a traduit :

> *Une femme qui enfante est la joie du peuple.*

Cette leçon est très curieuse. Le mot ܐܡܐ répond probablement à אם du premier vers, lu אֵם, « *mère* », au lieu de אִם, « *si* ». Le mot ܚܕܝ répond à cette leçon מוֹלִידוֹ de la variante, dont nous avons relevé l'ab-

(1) *Revue des Études juives*, 1897, janvier-mars, page 41.

surdité. Le syriaque n'a rien qui corresponde à la fin du premier vers ni au début du second. Le traducteur n'a lu que les deux derniers mots du second vers : ܕܚܕܘ ܕܫܪܝܐ correspond à לשבחת עולם, dont le dernier mot, écrit peut-être ע, a été lu עם. Inutile de dire que la leçon du syriaque est fautive.

Il ne faudrait pas croire toutefois que la version syrienne soit toujours mauvaise et ne puisse être d'aucun secours pour la critique du texte. Le traducteur syriaque, grâce à l'affinité de sa langue avec l'hébreu, a compris certains passages mieux que ne l'avait fait l'interprète grec, et l'on peut en plus d'un cas se servir du syriaque pour retrouver la véritable leçon altérée dans la version alexandrine. Mais un travail préliminaire est toujours nécessaire; il faut toujours s'assurer qu'à l'endroit étudié, le traducteur syriaque n'a pas glosé et que son œuvre a été conservée sans retouches. En un mot, la version syriaque peut être assez fréquemment un témoin fidèle; mais c'est toujours un témoin très difficile à consulter.

* * *

C. *Conclusions.* — Les remarques que nous venons de faire au sujet des versions grecque et syriaque, — les seules qui procèdent en droite ligne de l'hébreu, — nous permettent de tirer quelques conclusions plus générales.

Ces versions nous donnent en premier lieu une idée de l'état du texte hébreu de l'Ecclésiastique à deux périodes assez éloignées de son histoire. Faite une cinquantaine d'années après la composition du livre, la version alexandrine suppose un texte hébreu plus parfait que celui que nous possédons maintenant : beaucoup de fautes se sont glissées dans notre texte qui n'existaient pas au temps du premier traducteur de Ben Siraeh. La version syriaque montre que, vers le quatrième siècle, le texte hébreu de l'Ecclésiastique s'était déjà altéré en beaucoup d'endroits. Le manuscrit du traducteur syrien devait être en un misérable état; mais pour les endroits même où il était bien conservé, la traduction syriaque atteste beaucoup de leçons fautives.

Cette comparaison du texte avec les versions nous montre en outre que la traduction la plus servile elle-même peut, sous l'influence de diverses causes, s'écarter notablement de l'original. Sans doute l'interprète syrien a largement glosé et l'on ne peut se fier à lui ni pour se faire une idée du texte primitif, ni même, en bien des cas, pour analyser la doctrine de l'auteur. Quant à la version alexandrine, sa servilité doit

rendre confiant l'exégète qui s'en sert pour étudier les enseignements du dernier Sage d'Israël; mais pour les détails du texte, il ne faut essayer de les restituer d'après le grec lui-même qu'avec une très grande circonspection et après une critique très attentive de la version.

Il nous est dès lors permis de porter un jugement sur le procédé de la critique qui consiste à restituer un texte d'après les versions. Sans doute, il est très légitime de rétablir d'après une traduction un mot altéré, de reconstituer une phrase sur laquelle les versions s'accordent, même de rechercher le terme primitif dont le grec et le syriaque ont dénaturé tel ou tel élément. Mais les comparaisons qui précèdent montrent combien chimérique est l'idée de restituer un texte tout entier d'après les anciennes traductions. Un fait d'ailleurs suffira à mettre cette conclusion en évidence. Nos lecteurs savent quelle est la sagacité du Dr Bickell dans la critique des textes. Or, voici un exemple des rapports qui existent entrent les passages par lui restitués et l'original récemment découvert. Nous choisissons de préférence les versets XLIV, 22,23 (*24-26*); ce passage est en effet très bien conservé dans le manuscrit d'Oxford. On a :

DANS BICKELL (1) :	DANS LE FRAGMENT D'OXFORD :	
וכן ביצחק הקים	וגם ביצחק הקים בן	כן
למען אביו :	בעבור אברהם אביו :	
ברכת כל אדם וברכתו :	ברית כל ראשון נתנו	
ובראש יעקב הניחו :	וברכה נחה על ראש ישראל :	
בברכותיו יכירנו :	ויכוננו בברכה	ויכנהו בבכורה
וינחל יחלק חלקיו :	ויתן לו נחלתו	
שבטים שנו עשר יחצם :	ויציבהו לשבטים	
	לחלק שנים עשר :	

Cet exemple, on le voit, nous dispense d'insister sur la considération que nous voulions faire valoir.

(1) G. Bickell : *Die Strophik des Ecclesiasticus*, dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1892.

III

LE STYLE DU LIVRE DE L'ECCLÉSIASTIQUE

Nous pouvons maintenant apprécier les renseignements que nous fournit le texte nouvellement découvert touchant la langue et le style du livre de l'Ecclésiastique.

« La langue (du livre de Ben Sirach) est, dit M. Neubauer, de l'hébreu classique; la syntaxe ne renferme aucunes traces de ces constructions particulières au néo-hébreu, telles qu'on les trouve si fréquemment, par exemple, dans l'Ecclésiaste; toutefois le vocabulaire renferme un mélange d'expressions et de mots récents ou araméens, comme on peut s'y attendre, étant donnée la date à laquelle écrivait l'auteur. Le style est à l'occasion un peu lourd, mais cela peut être dû parfois à la corruption du texte. Autrement (surtout dans XLIV et ss.) il est remarquablement aisé et coulant. Il se tient partout à un niveau plus élevé que celui, par exemple, des Chroniques, de l'Ecclésiaste ou des parties hébraïques de Daniel... Le caractère prédominant de ce style est d'être pur et classique » (1). M. Nöldecke a soutenu la même thèse dans l'*Expositor* (2). En revanche, M. Israël Lévi, dans l'article dont nous avons déjà parlé, n'hésite pas à dire que « sauf dans le chapitre historique où Ben Sirach est soutenu par la Bible elle-même, sa langue est par moments *barbare;* ce n'est presque plus de l'hébreu... Dans les morceaux où l'auteur s'abandonne à son inspiration et est obligé de se forger une langue, il devient rocailleux et fait subir à la syntaxe hébraïque toutes les désarticulations imaginables. Voulant imiter les hardiesses des livres poétiques de l'Écriture, il supprime à tort et à travers prépositions et conjonctions. Aussi, quand on lit pour la première fois tel ou tel de ses chapitres, ceux du commencement du fragment par exemple, on s'arrête décontenancé par cette langue étrange qui n'a plus rien de biblique : c'est un mauvais thème d'écolier, est-on tenté de s'écrier, etc., etc., etc... »

Nous n'hésiterons pas ici à suivre l'opinion des savants anglais et allemands. En réalité, et comme le fait remarquer M. Nöldecke, « le

(1) *A portion of the Original Hebrew of Ecclesiasticus*, Introduction, p. XIII-XIV.
(2) *Expositor*, Mai, 1897.

style de l'auteur est du bon hébreu. Son étude soigneuse des Écritures, à laquelle il est fait allusion dans le Prologue grec, se révèle dans sa diction elle-même. Naturellement il a plus de contact avec le livre des Proverbes, non pas tant avec la principale portion de ce livre qui se compose de maximes courtes et indépendantes qu'avec les passages plus suivis de la première section (I,1-9, 18). Il a fait aussi grand usage de Job; beaucoup de passages nous rappellent très spécialement quelques-uns d'entre les psaumes les plus récents. »

Il faut, en effet, signaler au point de vue du style, une particularité qui a bien son importance. Ben Sirach connaissait parfaitement les anciens livres de la Bible et il les imitait volontiers. — Tout d'abord, on rencontre dans l'Ecclésiastique beaucoup de *citations* bibliques; c'est surtout dans les endroits de son ouvrage où l'auteur s'occupe d'un sujet déjà traité par l'un de ses prédécesseurs. Ainsi, dans le *Panégyrique des ancêtres* (Eccli. XLIV et ss.), Ben Sirach allègue très souvent, comme à l'appui de ses propres éloges, les passages des livres canoniques où sont racontés les exploits des grands héros de l'histoire juive. On peut comparer, par exemple : Eccli. XLIV, 16[a], et Gen. V, 24; Eccli. XLIV, 17[a], et Gen. VI, 9; Eccli. XLIV, 18[a], et Gen. IX, 12; Eccli. XLV, 3[a] (*2*[c]), et Ex. VI, 13 etc... — Mais ce qui est plus caractéristique encore, c'est que Ben Sirach emploie très volontiers des locutions empruntées à la Bible hébraïque pour exprimer ses propres pensées : parfois même il a recours à ces locutions en les détournant de leur sens primitif. Les rapprochements à établir à ce point de vue, entre la *Sagesse de Jésus, fils de Sirach*, et les écrits des anciens auteurs juifs sont très nombreux : Eccli. XXXIX, 18[b] (*23*[b]), et I Sam. XIV, 6; Eccli. XXXIX, 20[b] (*25*[b]), et Ps. CXLVII, 5 et aussi Job, XXV, 3; Eccli. XXXIX, 23[b] (*29*[a]), et Ps. CVII, 34; Eccli. XXXIX, 26[d] (*31*[d]), et Deut. XXXII, 14; Eccli. XXXIX, 27[b] (*32*[b], note marginale), et Num. XI, 20; Eccli. XXXIX, 28[b] (*33*[b]) et Job. IX, 5; Eccl. XXXIX, 30[b] (*36*[b]), et Lév. XXVI, 25; Eccli. XXXIX, 35[b] (*41*[b]), et Ps. CXLV, 21; et de même pour les autres chapitres. Sans doute, parmi les exemples que nous venons d'alléguer, il peut y en avoir dans lesquels Ben Sirach a employé telle ou telle expression biblique ancienne, parce que seule elle rendait exactement l'idée qu'il voulait exprimer. Mais il est aisé de voir que, dans la très grande majorité des cas, l'auteur de l'Ecclésiastique imite à dessein les anciens écrivains; il semble vouloir faire de son livre comme une sorte de mosaïque composée de passages bibliques. A cet égard, Ben Sirach est l'un des ancêtres de ces écrivains juifs des époques plus récentes qui affecteront de prendre

toutes faites les expressions de la Bible pour l'ornementation de leur style.

Cette particularité, intéressante à noter, parce qu'elle est l'une des caractéristiques les plus saillantes du style de Ben Sirach, l'est encore à un autre point de vue; elle constitue, à côté des renseignements fournis par les chapitres historiques de l'Ecclésiastique, une nouvelle source de données précieuses à recueillir pour l'histoire du canon de l'Ancien Testament. Quand, en effet, l'on peut établir des rapports de dépendance entre les proverbes de Ben Sirach et un livre protocanonique et démontrer la priorité de celui-ci par rapport à l'Ecclésiastique, on a un point de repère précis en deçà duquel on ne saurait placer la composition du livre ancien. Ce rapport de dépendance est difficile à établir d'une manière certaine quand il s'agit de comparer au recueil de Ben Sirach un morceau de peu d'étendue, un psaume par exemple, et que les expressions communes sont peu nombreuses; mais en d'autres cas, v. g. quand il s'agit du livre de Job, l'emprunt est tout à fait évident et offre un point de départ très solide aux conclusions touchant l'antiquité du livre protocanonique.

Si maintenant, après avoir signalé les particularités du style, nous voulons mentionner celles de la langue, nous pouvons dire que ces dernières consistent surtout : dans l'emploi de certains mots qui ne se trouvent que dans les livres bibliques les plus récents, dans des sens spéciaux attribués à des termes anciens, dans l'emploi de formes inconnues à la Bible pour des verbes qui y sont usités à d'autres voix, dans la formation de certains néologismes dérivés des racines classiques, enfin dans l'emploi de mots étrangers à l'hébreu biblique, mais communs en néo-hébreu.

En premier lieu, le lexique de l'Ecclésiastique a des affinités spéciales avec les livres des Chroniques, d'Esdras et d'Esther. Plusieurs des mots employés par Ben Sirach ne se retrouvent dans aucun livre plus ancien que ceux-là :

צֹרֶךְ, Eccli. XXXIX, 16 (*27*), 21 (*26*), 30 (*36*), 33 (*39*); XLII, 23 (*27*) — et II Chron. II, 15.

כָּתָב, Eccli. XXXIX, 32 (*38*); XLII, 7; XLIV, 5 — et I Chron. XXVIII, 19; II Chron. II, 10; Esd. IV, 7; Esth. I, 22; III, 12, 14; VIII, 8,9, 13, etc.

מַעֲרוּם, Eccli. XLII, 18 — et II Chron. XXVIII, 15.

זְמָן, Eccli. XLIII, 7 — et Neh. II, 6; Esth. IX, 27.

קִבֵּל, Eccli. XLI, 1, très souvent employé dans les livres des Chron., d'Esdras, d'Esther, très rare au contraire dans l'ancien hébreu (cf. toutefois Prov. XIX, 20; Job, II, 10).

Le texte de l'Ecclésiastique est aussi apparenté, par certains termes caractéristiques, avec le livre de Daniel. Des mots de Ben Sirach se retrouvent dans les parties araméennes de Daniel :

תֻּמָּה, Eccli. XLIII, 25 (*27*) — et Dan. III, 32, 33; VI, 28.

נִזֶּר, Eccli. XLIII, 4 — et Dan. III, 6, etc.

כְּתָב. Voir plus haut et parties araméennes de Daniel (et aussi d'Esdras).

צְדָקָה, dans le sens d'*aumône,* Eccli. XL, 17, 24 — et Dan. IV, 24.

D'autres mots de l'Ecclésiastique figurent dans les parties hébraïques du même livre :

חֲשָׁבוּת, Eccli. XLI, 21[b] (*27*) qui rappelle les formes aramaïsantes du Daniel hébreu, telles que הִתְחַבְּרוּת (Dan. XI. 23).

Il faut aussi relever des affinités de langage avec l'Ecclésiaste :

נָהַג, qui, dans l'ancien hébreu, veut dire *guider, conduire,* et qui dans l'Eccli. (XL, 23) aussi bien que dans le *Qoheleth* (II, 3) prend le sens de *se comporter.*

חֶשְׁבּוֹן Eccli. XLII, 3, 4[b], — et Eccl. VII, 25, 27; IX, 10.

Notons encore quelques indices de rapports entre l'Ecclésiastique et Ézéchiel (סָרַב, XLI, 2[c] — et Ez. II, 6; נוֹהַ, XLIII, 21 (*23*) et Éz. VII, 11. ?), entre l'Eccli. et certaines parties du livre des Proverbes, etc... Ces termes sont d'ailleurs communs dans l'araméen.

Le livre de l'Ecclésiastique a aussi des particularités linguistiques qu'il ne partage avec aucun des livres de la Bible hébraïque.

Ainsi, il donne à des mots anciens des sens nouveaux qu'on retrouve dans les langues araméennes :

מְחֻלָּקֶת, qui désigne dans l'ancien hébreu *la chose divisée,* est employé pour désigner *l'acte de diviser* (XLI, 21, *26*; XLII, 3.).

חֶסֶד, qui dans l'ancien hébreu désigne la *miséricorde,* la *faveur,* signifie ici (XLI, 22, *28*) le *reproche,* comme en araméen. Il y a peut-être quelque cas dans l'ancien hébreu où ce terme pourrait avoir le même sens.

לֶקַח, dans l'ancien hébreu, *science, enseignement oral,* — ici (XLII, 7[b]) *l'acte de prendre.*

אָצַל, dans l'ancien hébreu, *séparer,* — ici (XLII, 21, *26*) *diminuer* (peut-être aussi Ézéch. XLII, 6).

מְחֻקָּרָה, *lieu retiré* — ici (XLIV, 4), *soin, sollicitude,* etc.

Ailleurs Ben Sirach emploie des verbes à des formes qui ne figurent pas dans la Bible hébraïque :

הִסְפִּיק (XXXIX, 33, *39;* XLII, 17), usité au kal sous la forme שָׁפַק.

הִתְכַּלְכֵּל (XLIII, 3), inusité dans la Bible au hitpalel.

הִקְרִים (XLIII, 20, *22*), usité seulement au kal, etc...

Il forme souvent aussi des néologismes au moyen des racines anciennes. Il use assez souvent, par exemple, du préfixe מ pour former des noms d'action qui n'existent pas dans l'hébreu classique :

מִטֶּה (XLI, 19c, *24*), *l'action d'étendre;* R. נטה.

מִצְדִּיק (XLII, 2), *l'acte de rendre la justice* (var. מִשְׁפָּט); R. צדק.

מְפַקֵּד יַד (XLII, 7a), *l'acte de confier un dépôt;* R. פקד.

מִתַּת (XLI, 22, *24*; XLII, 7), *l'acte de donner* (Hébreu classique : מַתָּת, *don*); R. נתן, etc., etc...

Enfin le texte de l'Eccli. renferme des mots absolument étrangers à la Bible. Citons, pour le passage que nous avons spécialement étudié : עֶסֶק XL, 1, *préoccupation;* גִּפָּה XL, 16, *côté, bord;* תּוֹעֶלֶת, XLI, 14, *17*, *utilité;* טִפְשָׁה, XLII, 6, *impudente;* la locution נוֹטֵל עֵצָה, XLII, 8, *prendre conseil;* עֲלִיל, XLIII, 16, *17*, *ouragan;* שֶׁבַח, XLIV (titre), *louange;* תַּהֲלִיף XLIV, 17 (החליף se trouve Is. IX. 9), etc...

Nous venons de donner quelques spécimens des particularités de la langue de Ben Sirach. Ces particularités ne suffisent pas pour nous faire croire qu'au temps où il écrivait, « la langue hébraïque était anémiée depuis longtemps, le veine poétique tarie depuis des siècles peut-être ». D'abord ces particularités sont relativement peu nombreuses et marquent simplement l'influence que peut exercer sur un auteur bien versé dans la langue classique une époque à laquelle cette langue s'est altérée dans les milieux populaires. D'ailleurs, quand il s'agit des néologismes, il ne faut pas oublier que nous avons eu des preuves de la facilité avec laquelle les scribes savaient à l'occasion rajeunir les textes; en plus d'un cas ce sont les copistes qui ont introduit les néologismes et les ont substitués à des termes devenus, pour leurs contemporains, difficiles à comprendre.

Notons enfin que plus d'un auteur a cru depuis longtemps reconnaître plusieurs collections dans le livre de l'Ecclésiastique; Ben Sirach aurait, pour une partie de son travail, recueilli des maximes formulées par d'autres sages. Il n'y a rien en cela d'étonnant, et cette remarque contribuerait à expliquer une certaine irrégularité de style qui ne peut manquer de frapper le lecteur. C'est ainsi, par exemple, qu'au point de vue littéraire, l'Hymne au Créateur (XLII, 15 - XLIII), l'Éloge des

ancêtres (XLIV et ss.) ont une supériorité marquée sur la Règle de la honte (XLI, 14-XLII, 8), etc.

Quoi qu'il en soit de ces détails, un fait absolument certain demeure. Tandis qu'au début du second siècle avant notre ère, on parlait en Palestine une langue aramaïsante, intermédiaire entre l'ancien hébreu et l'hébreu rabbinique, les *lettrés* savaient encore se servir de la langue classique. La langue de Ben Sirach vaut celle de plusieurs de nos livres bibliques même réputés anciens; elle l'emporte, et de beaucoup, sur celle de plus d'un livre reconnu comme canonique par la synagogue. Son allure n'est guère moins poétique que celle des Proverbes Salomoniens; et il est des Psaumes qui, proportions gardées, n'ont pas moins de néologismes que le livre de Ben Sirach. Cette remarque a son importance; elle devra modifier certaines réponses faites aux assertions de la critique moderne. Impossible, par exemple, de rejeter désormais l'hypothèse de Psaumes macchabéens, uniquement au nom de la langue altérée que l'on parlait du temps des Asmonéens.

J. TOUZARD.

Paris.

DE LA VALEUR DU TÉMOIGNAGE DE S. IRÉNÉE DANS LA QUESTION JOHANNINE

De tous les témoignages qui attribuent à saint Jean la composition des écrits qui nous sont parvenus sous son nom, celui de saint Irénée est le plus ancien et le plus décisif. Parmi plusieurs textes contenus dans son *Contra haereses*, nous en citerons deux, l'un se rapportant à l'Évangile, l'autre à l'Apocalypse. Irénée, après avoir parlé des trois premiers évangiles, poursuit : « Ensuite Jean, disciple du Seigneur, qui se reposa sur sa poitrine, donna, lui aussi, un évangile, tandis qu'il résidait à Éphèse, ville d'Asie (1). » Et ailleurs, discutant diverses interprétations du nombre 666, il se refuse à conclure. Si tels étaient les desseins de Dieu, Jean lui-même aurait révélé le nom de l'Antéchrist et la tradition l'attesterait, « car il n'y a pas longtemps que cette vision a eu lieu, mais presque dans notre génération, vers la fin de l'empire de Domitien (2) ». Ce sont là des indications très précises et très fermes. D'après Irénée, l'auteur des écrits johanniques est bien un *apôtre*, le disciple que Jésus aimait, et qui prit place tout près de lui au dernier repas. C'est cet apôtre qui « édita », si l'on peut dire, le quatrième évangile à Éphèse, où il résidait alors. Il est aussi l'auteur de l'Apocalypse, et c'est vers la fin du règne de Domitien qu'il écrivit ce livre. Et ces renseignements circonstanciés nous sont fournis par un évêque que tout fait supposer être originaire de l'Asie proconsulaire, ou du moins d'une province limitrophe, c'est-à-dire des contrées où l'apôtre Jean a terminé sa vie. Si, de bonne heure, Irénée a quitté l'Asie, il est demeuré en rapport avec les Églises asiates; dans la controverse des Quartodécimans, il interviendra en leur faveur auprès du pape Victor. Lui-même, du reste, se réclame de l'enseignement de Polycarpe qu'il a entendu à Éphèse dans sa jeunesse. Il l'invoque contre un prêtre de Rome, peut-être originaire d'Asie, Florinus, qui, sur ses vieux jours, s'est laissé séduire par l'hérésie valentinienne. A plusieurs reprises, dans le *Contra haereses*, surtout lorsqu'il s'agit des ques-

(1) Ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ Εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. (*Contra haer.*, III, 1, 1.)

(2) Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς. (V, 30,3.)

tions eschatologiques, il se réfère « aux presbytres qui ont vécu en Asie avec Jean le disciple du Seigneur (1). » En son cinquième livre, il cite, comme garant de l'opinion d'ailleurs étrange qu'il vient d'exposer sur le *millenium*, Papias, le disciple de Jean, l'ami de Polycarpe (2). Irénée tient donc ses renseignements de Jean, par l'intermédiaire de disciples immédiats : Polycarpe, Papias, les presbytres.

On conçoit que les critiques qui refusent d'attribuer à l'apôtre saint Jean la composition du quatrième Évangile se soient appliqués à infirmer ces témoignages. M. Harnack vient de le tenter (3).

Irénée, disions-nous, tient de Polycarpe, des presbytres, et de Papias, les renseignements qu'il nous fournit sur saint Jean. Or, suivant M. Harnack, pour ce qui est de Polycarpe, Irénée a été son auditeur, mais non son disciple. Les allusions à Polycarpe et à ses διαλέξεις sont des souvenirs d'enfance, tout au plus de jeunesse, et non point, qu'on nous passe l'expression, des notes, ou même des réminiscences de cours. Quant aux presbytres asiates, Irénée n'a eu avec eux que des relations très vagues. Il semble qu'il ait surtout connu leurs traditions par les écrits où elles étaient consignées, tout spécialement par les ouvrages de Papias. Papias, qu'Irénée n'a pas connu personnellement, était bien « disciple de Jean » (4) ; mais ce Jean, l'homonyme de l'apôtre, était un presbytre que l'auteur des λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις distingue soigneusement, d'après Eusèbe (5), du disciple bien-aimé. Irénée a été victime d'une illusion facile à concevoir chez un homme qui a trop peu séjourné à Éphèse pour juger sainement de traditions qu'il ne connaissait que par les livres. Frappé de la similitude de certaines doctrines attribuées à l'apôtre Jean, à l'auteur du quatrième évangile, et au vieux presbytre, il les a, en bloc, rapportées au disciple de Jésus qui aurait été le maître de Polycarpe et de Papias. Examinons, l'une après l'autre, ces diverses propositions.

I. *Irénée n'a pas été le disciple assidu, mais seulement l'auditeur occasionnel de Polycarpe.*

En effet, ce n'est pas entre 115 et 125, comme le veulent Zahn et les critiques conservateurs (6), mais entre 135 et 142, qu'il faut placer la

(1) Πάντες οἱ πρεσβύτεροι, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ Κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες (II, 22, 5).

(2) Ταῦτα δὲ καὶ Παπίας, Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ, ἐπιμαρτυρεῖ. (V. 33, 4.)

(3) *Chronologie der altchristlichen Litteratur*, t. I, pp. 320 sqq.

(4) Ἰωάννου ἀκουστής. (*C. H.* V, 33, 4.)

(5) *H. E.*, III, 39.

(6) Zahn, 115. Lightfoot, 120-126. Salmon, 115-120. Lipsius, 130.

naissance d'Irénée, étant admise pour la mort de Polycarpe la date de 155. Et Irénée était à ce moment trop jeune pour être, au sens vrai du mot, disciple de l'évêque de Smyrne.

De l'adoption du système conservateur, dit M. Harnack, suivraient, en effet, deux conséquences impossibles.

1) Quand Irénée a écrit sa lettre à Florinus, vers 189-190, celui-ci venait, semble-t-il, de donner son adhésion à la secte valentinienne. D'autre part, d'après Zahn, en 129, lors de la visite d'Hadrien en Asie, Florinus occupait à la cour une situation très en vue. Il pouvait avoir entre vingt-cinq et trente ans à cette époque, et serait donc né entre 100 et 105. Mais, observe M. Harnack, dans cette hypothèse, c'est à l'âge de quatre-vingt-dix ans environ que le prêtre romain aurait passé à l'hérésie, ce que « Zahn lui-même se refuserait à croire ».

Notons d'abord que tous les critiques conservateurs ne placent pas en 115 la naissance d'Irénée, ni en 129 la visite de l'empereur à laquelle il serait fait allusion dans la lettre à Florinus. Mais, sans même profiter de la liberté que nous laisse M. Harnack de reculer jusqu'en 180 la date de la défection de Florinus, nous croyons qu'il n'est pas absurde d'admettre qu'un vieillard octogénaire soit séduit par les hérétiques. Quelle que soit la cause de cette défaillance, elle n'étonnera pas ceux qui se souviennent, qu'à l'âge de cent ans, Hosius, jusque-là le champion le plus en vue de l'orthodoxie nicéenne, consentit à communiquer avec Ursace et Valens. Le cas de Florinus n'aurait rien de plus extraordinaire.

2) Lorsque Irénée, en 177-178, se rendit à Rome pour y porter la la lettre des martyrs de Lyon, il était muni d'une lettre de recommandation dont Eusèbe (*H. E.* V, 4) nous rapporte les termes : « Nous faisons tenir cette lettre par notre frère et ami (κοινωνός) Irénée; nous te prions de l'avoir en haute considération, car il est plein de zèle pour le testament du Christ. Et si nous pensions que la dignité d'un homme ajoute à sa vertu, nous te l'aurions tout d'abord annoncé comme presbytre de l'Église, charge dont il est revêtu (1). »

M. Harnack trouve la conclusion de ce billet « surprenante et dépourvue d'humilité ». Elle est, d'après lui, inexplicable, si Irénée, porteur de la lettre, est un vieillard de plus de soixante ans, connu par ses écrits; mais elle est compréhensible, encore qu'inadmissible, si Irénée n'est âgé que de quarante ans environ.

(1) Ταῦτά σοι τὰ γράμματα προετρεψάμεθα τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ κοινωνὸν Εἰρηναῖον διακομίσαι, καὶ παρακαλοῦμεν ἔχειν σε αὐτὸν ἐν παραθέσει, ζηλωτὴν ὄντα τῆς διαθήκης Χριστοῦ· εἰ γὰρ ᾤδειμεν τόπον τινὶ δικαιοσύνην περιποιεῖσθαι ὡς πρεσβύτερον ἐκκλησίας, ὅπερ ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ, ἐν πρώτοις ἂν παρεθέμεθα.

Cette conclusion n'est surprenante que si l'on veut y trouver l'expression d'un certain dédain des confesseurs à l'endroit des fonctions presbytérales ou de la personne d'Irénée. Or pareille interprétation n'est pas nécessaire. Le billet s'entend très bien dans ce sens : « Le porteur de cette lettre, Irénée, est très vertueux et mérite toute notre considération. Et nous tenons sa sainteté en si haute estime, que nous n'avons pas cru nécessaire, pour vous en donner une juste idée, de vous faire part tout d'abord de son titre de presbytre. » Appréciation très flatteuse pour Irénée, mais où nous ne saurions trouver avec M. Harnack des éléments chronologiques. D'ailleurs, soit admise pour un instant la thèse de M. Harnack, elle ne peut guère se soutenir. Irénée devait être très en vue dans le clergé lyonnais, puisqu'à trente-cinq ans (142-177 d'après M. H.), il était presbytre, chargé d'une mission importante, et signalé à l'évêque et au clergé de Rome comme ζηλωτὴν ὄντα τῆς διαθήκης Χριστοῦ, sans doute à cause de ses discours ou de ses écrits remarqués. Conçoit-on qu'il eût accepté d'être le messager de pareilles impertinences?

M. Harnack aborde ensuite l'étude directe de la chronologie d'Irénée. Il ramène les données à trois chefs principaux (1).

1) Le rapprochement de deux faits : Florinus, étant encore presbytre de l'Église romaine, a passé au valentinianisme en 190. Irénée, dans sa jeunesse, l'a vu en Asie.

2) Irénée, dans sa jeunesse, a vu Polycarpe.

3) Dans un passage cité plus haut (*C. H.* V, 30, 3), Irénée dit que Jean a eu ses révélations « presque dans notre génération, vers la fin de l'empire de Domitien ».

1) Florinus, quand il a failli, devait tout au plus avoir soixante-dix ans. Il est donc né en 120. Or Irénée lui écrit : « Je me souviens que, quand j'étais enfant, dans l'Asie inférieure, où tu brillais alors par ton emploi à la cour (2), je t'ai vu près de Polycarpe, cherchant à acqué-

(1) Nous omettons à dessein de discuter la légende contenue dans le ms. moscovite du *Martyre de Polycarpe*. D'après cette légende, Irénée se serait trouvé à Rome, où il tenait école, le jour même de la mort de Polycarpe. L'auteur anonyme se réfère à des écrits d'Irénée qu'il ne nomme pas, et il est d'ailleurs facile de retrouver, dans ce qui nous reste des œuvres de l'évêque de Lyon, les passages qui, mal entendus, ont donné naissance à la légende. En conséquence, et, bien que de graves érudits aient cru pouvoir le faire, nous nous abstiendrons de demander à ce document des données chronologiques.

(2) Εἶδόν σε... ἔτι παῖς ὤν... λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ. Cette expression implique-t-elle nécessairement que Florinus remplissait une charge dans la maison de l'empereur, ou seulement dans l'administration impériale? M. Harnack cite en faveur de ce dernier sens Épiphane (*Haer.* 64, 3). Quant aux conjectures très intéressantes qui ont été faites pour préciser la date du voyage impérial auquel, dans la première hypothèse, il serait fait allusion, il n'entre pas dans notre sujet de les discuter. Zahn croit qu'il s'agit de la visite d'Hadrien

rir son estime. » Ceci suppose dix ou quinze années de différence entre Irénée et Florinus. Si Florinus est né vers 120, il faut placer vers 135 la naissance d'Irénée.

Nous avons vu plus haut que M. Harnack fixe arbitrairement l'âge qu'avait Florinus quand il passa à l'hérésie. Ajoutons que si, comme nous le montrerons bientôt, Irénée avait de quinze à dix-huit ans lorsqu'il vit Florinus, point n'est besoin de supposer une différence d'âge très considérable. Cinq ou six ans suffisent. Entre vingt et un et vingt-quatre ans Florinus pouvait être remarqué à la cour, et connu de tous, comme un officier d'avenir. Ce n'est là qu'une conjecture. Est-elle moins plausible que celle de M. Harnack?

2) Irénée s'explique en deux passages sur ses rapports avec Polycarpe. « Polycarpe, dit-il (non seulement disciple des apôtres et contemporain de plusieurs de ceux qui ont vu le Christ, mais, de plus, désigné comme évêque pour l'Asie, dans l'Église de Smyrne), que nous avons vu nous-même quand nous étions très jeune (car il a vécu très longtemps), et lui très vieux, après un témoignage illustre (1) et manifeste, sortit de cette vie. » (*C. H.* III, 3-4) Mais il faut surtout lire dans Eusèbe (*H. E.* V, 20) la lettre à Florinus, que nous traduisons intégralement : « Ces doctrines, ô Florinus, pour me servir d'expressions adoucies, ne sont point saines; elles ne concordent pas avec celles de l'Église; elles conduisent leurs adeptes aux pires excès de l'impiété. Ces doctrines, mais les hérétiques séparés de l'Église n'oseraient les professer. Ces doctrines ne sont pas celles que te transmirent les anciens qui nous ont précédés et qui avaient connu les apôtres. Je me souviens que, quand j'étais enfant, dans l'Asie inférieure où tu brillais par ton emploi à la cour, je t'ai vu près de Polycarpe, cherchant à acquérir son estime. Je me souviens mieux des choses d'alors que de ce qui est arrivé depuis, car ce que nous avons appris dans l'enfance croît avec l'âme, et s'identifie avec elle; si bien que je pourrais dire l'endroit où le bienheureux Polycarpe s'asseyait pour converser, sa

en 129. Harnack trouve dans Malalas des indications qui lui permettent de soupçonner en 154 une visite d'Antonin le Pieux en Asie qu'aucun document ne mentionne explicitement. Lightfoot suggère ingénieusement la date de 136 avec l'explication suivante. A ce moment Antonin le Pieux était proconsul d'Asie. Trois ans plus tard, il monta sur le trône. On conçoit que, par transposition, un écrivain asiate parle de la fonction remplie par Florinus auprès d'Antonin proconsul comme d'une charge de la cour. Nous croyons préférable ou d'adopter le sens autorisé par la citation d'Épiphane, ou, si l'on s'attache au premier, de dire avec M. Harnack, que nous sommes très imparfaitement renseignés sur les voyages impériaux. Impossible donc d'asseoir sur un fondement aussi peu sûr les bases d'une chronologie sérieuse.

(1) Πολύκαρπος... ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν, ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ, ἐπιπολὺ γὰρ παρέμεινε καὶ πάνυ γηραλέος, ἐνδόξως καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας ἐξῆλθε τοῦ βίου.

démarche, ses habitudes, sa façon de vivre, les traits de son corps, sa manière d'entretenir l'assistance, comment il racontait la familiarité qu'il avait eue avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur. Et ce qu'il leur avait entendu dire sur le Seigneur, sur ses miracles, et sur sa doctrine, Polycarpe le rapportait, comme l'ayant reçu des témoins oculaires du Verbe de vie, le tout conforme aux Écritures. Ces choses, grâce à la bonté de Dieu, je les écoutais dès lors avec application, les consignant non sur le papier mais dans mon cœur, et toujours, grâce à Dieu, je les recorde authentiquement. Et je peux attester en présence de Dieu, que si ce bienheureux et apostolique vieillard eût entendu quelque chose de semblable à tes doctrines, il aurait bouché ses oreilles et se serait écrié selon sa coutume : « O bon Dieu, « à quels temps m'as-tu réservé, pour que je doive supporter de pareils « discours ! » et il eût pris la fuite de l'endroit où il les aurait ouïs. Cela ressort aussi des lettres qu'il a écrites, soit à des Églises voisines pour les confirmer dans la foi, soit à quelques-uns de nos frères pour les éclairer et les encourager ». De l'examen du second texte, M. Harnack conclut qu'Irénée ne dit pas avoir été disciple de Polycarpe. Au contraire, il fait remarquer que, « bien qu'il ne fût alors qu'un enfant, » παῖς ἔτι ὤν, il a gardé un vivant souvenir du vieil évêque. Il a plusieurs fois assisté à ses prédications populaires (1), et a retenu ce qu'il racontait de Jean et des premiers apôtres. Il avait donc tout au plus quinze ans. Plus tard, il est vrai, il a pu avoir avec Polycarpe des rapports plus étroits. Ce n'est pas vraisemblable, car il n'eût pas manqué de le faire observer à Florinus. Combien plus forte n'eût pas été sa démonstration si, au lieu de faire appel à des souvenirs d'enfance, dont il est obligé de justifier la précision surprenante, il avait pu citer telle ou telle parole, telle ou telle leçon de son maître ! D'ailleurs, le premier texte cité plus haut interdit cette conjecture. « J'ai vu, dit-il, « Polycarpe, ἐν πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ ». Outre que cette expression ne peut guère s'entendre si Irénée avait plus de trente ans, elle se restreint singulièrement, si on la rapproche du passage de la lettre à Florinus où Irénée attribue à un secours spécial de Dieu la fraîcheur de ses souvenirs (2). Irénée avait donc de dix à quinze ans quand il entendit les prédications de Polycarpe. Celui-ci était « très vieux » (3), par conséquent peu éloigné de son martyre. Ou, si l'on veut entendre l'expression ἐπιπολὺ γὰρ παρέμεινε, dans le sens qu'il a vécu une dizaine d'an-

(1) Διαλέξεις ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος.

(2) Ταῦτα καὶ τότε διὰ τὸ ἔλεος τοῦ θεοῦ τὸ ἐπ' ἐμά γεγονώς, σπουδαίως ἤκουον ὑπομνηματιζόμενος... κ.τ.λ.

(3) Πάνυ γηραλέος.

nées après avoir vu Irénée, ce ne saurait en tout cas être avant 145 qu'eut lieu leur première rencontre. Donc Irénée est né entre 135 et 142; 130 est une date absolument improbable.

M. Harnack restreint trop la signification de παῖς ἔτι ὤν. Renan, plus large, le traduisait ainsi : « un jeune Grec d'une quinzaine d'années ». On a remarqué avec à propos que (*C. H.* II, 22, 4 et 5) Irénée lui-même énumère ainsi les âges de l'homme : infans, *puer*, parvulus, iuvenis, senior, et ensuite, plus correctement, semble-t-il, infans, parvulus, *puer*, iuvenis, senior. Il note que Jésus, à trente ans, « qui incipit esse tanquam triginta annorum, iuvenis est ». Et il ajoute : « Quia autem triginta annorum aetas prima indolis est iuvenis et extenditur ad quadragesimum.... » Il semble donc qu'on puisse faire commencer vers quinze ou seize ans l'aetas puerilis et conclure que παῖς ἔτι ὤν signifie : de dix-huit à vingt ans. Dans la lettre des Églises de Gaule citée par Eusèbe (*H. E.* V, 1), Ponticus est qualifié de παιδάριον ὡς ιε' ἐτῶν. On remarquera le diminutif. Le même Eusèbe, parlant de Constantin qui remarqua l'animosité de Dioclétien contre les chrétiens, l'appelle κομιδῇ παῖς. Il avait entre seize et trente ans. Galien se nomme lui-même, à l'âge de vingt-neuf ans, νέος τὴν ἡλικίαν, et parle d'un malade de trente-quatre ans comme νέος ὢν ἔτι. On trouvera d'autres exemples recueillis par Lightfoot.

Le texte de *C. H.* III, 3-4, cité plus haut, ne nécessite pas une interprétation plus stricte de παῖς ἔτι ὤν. Au contraire, ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ semble justifier l'extension que nous donnons au mot παῖς. Quant à la pieuse incidente de la lettre à Florinus διὰ τὸ ἔλεος τοῦ θεοῦ sur laquelle, après Abbott, M. Harnack insiste tant, elle est susceptible de deux interprétations. Ou celle de M. Harnack : « j'étais si jeune, qu'il m'a fallu une grâce de Dieu toute spéciale, pour que je fusse attentif aux discours de Polycarpe et que j'en gardasse le souvenir ». Ou une autre plus simple, qui ramène le διὰ τὸ ἔλεος aux proportions d'une *oraison jaculatoire*, comme nous dirions aujourd'hui : « Grâce à Dieu, j'ai écouté ces leçons avec toute l'attention dont j'étais capable. » Elle est plus vraisemblable.

M. Harnack incline visiblement à donner au texte du *Contra haereses* le sens général que voici : Irénée, dans son enfance, a entendu Polycarpe qui était déjà très vieux, πάνυ γηραλέος, c'était donc peu de temps avant son martyre, en 153 ou 154. Or, remarque très justement M. Gwatkin (1), ce texte ne dit pas que Polycarpe fût très âgé lorsqu'Irénée le connut, mais seulement quand il mourut, à quatre-vingt-

(1) *Contemporary Review*, février 1897.

six ans, comme on l'admet communément. Du reste, Irénée n'insiste pas sur cette idée. Le ὃν καὶ ἡμεῖς κ. τ. λ. n'est en somme qu'une incidente. L'évêque de Lyon veut avant tout faire observer que, outre la succession ininterrompue des évêques de Rome qui témoigne en faveur de la doctrine catholique, il peut citer encore Polycarpe, dont il mentionne le grand âge pour indiquer qu'il a connu les apôtres, et est le dépositaire autorisé de la tradition apostolique. Il faut relire le chapitre III tout entier. Nous ne ferons d'ailleurs pas difficulté d'admettre qu'Irénée n'a connu Polycarpe que dans sa vieillesse. Les expressions qu'il place dans sa bouche : « O bon Dieu, à quels temps m'as-tu réservé »? sont d'un vieillard au moins sexagénaire. Mais rien n'empêche de penser que Polycarpe a vécu dix ou quinze ans après avoir eu Irénée pour auditeur. C'en serait assez pour qu'il en eût fait son disciple.

3) Enfin, M. Harnack ne pense pas que les mots οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου, σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς se réfèrent à la naissance d'Irénée. Ce docteur veut dire que, depuis la composition de l'Apocalypse (vers 96) jusqu'au moment où il écrit, il y a à peine une génération. Il entendrait par là les limites d'une vie d'homme, puisqu'il composait son 5e livre vers 185, et la version latine *pene sub nostro saeculo* serait fautive. Il est vrai que οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου est bien difficile à justifier et on conçoit à grand'peine qu'Irénée qualifie de la sorte un tel laps de temps, mais « c'est son affaire, et nous n'y pouvons rien changer ». En tout cas, γενεά ne saurait signifier « siècle » comme le veulent quelques critiques.

A notre avis σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς peut très bien se rapporter à la date de naissance d'Irénée, et signifier : presque dans notre génération, c'est-à-dire dans la génération précédente. Comme l'Apocalypse a été composée vers 96, nous admettrons, sans fixer de date précise, qu'Irénée est né une trentaine d'années après. Nous croyons, avec Lipsius, que cette interprétation est plus simple. C'est trop peu estimer l'exactitude d'Irénée que de lui faire désigner sous l'expression οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου l'espace de temps compris entre 96 et 185. Cette désignation est évidemment très large; mais elle ne semble tolérable que si Irénée se réfère à la date de sa naissance, et, de ce que l'Apocalypse a été composée sous la génération qui précède la sienne, conclut, par une transposition familière aux vieillards, que ces révélations datent d'hier. S'il en est autrement, et si nous admettons les dates proposées (1) par M. Harnack, οὐ πρὸ πολλοῦ

(1) Apocalypse en 96. Naissance d'Irénée, 142. Cinquième livre du *C. H.* 185.

χρόνου devient un monstre chronologique. Est-ce un homme de quarante-trois ans qui note ainsi une date de quarante-six ans antérieure à sa naissance? Un professeur de Berlin dirait-il, en parlant, par exemple, de la bataille de Leipzig : « C'était hier »?

Une difficulté demeure. Si nous pouvons prouver qu'Irénée a *pu* être le disciple de Polycarpe, nulle part, dans ses œuvres, nous ne lisons qu'il l'ait été. Nous n'y rencontrons pas d'expression comme celle-ci par exemple : ὅτε ἔμαθον παρὰ Πολυκάρπου. « S'il avait été disciple de Polycarpe, Irénée l'aurait dit, et au lieu de souvenirs d'enfance, il aurait rappelé à Florinus quelques enseignements de son maître. » A ces insinuations les textes seuls pourraient opposer une réponse catégorique.

M. Gwatkin observe que si Irénée ne rappelle à Florinus que des souvenirs d'enfance, c'est d'abord parce que ces seuls souvenirs leur sont communs, et ensuite parce que Florinus pouvait les compléter par la lecture des œuvres de Polycarpe, de ses lettres surtout qui devaient être très répandues et renfermaient sa doctrine authentique. D'ailleurs, s'il nous est permis d'en juger d'après la lettre aux Philippiens, cette doctrine ne devait pas être très développée. Le vieil évêque de Smyrne était plus remarquable par sa vertu que par son génie, et sa controverse avec les hérétiques paraît s'être bornée à quelques affirmations solennelles, et à l'expression non déguisée d'une violente indignation (1). En somme, Irénée apprit à son école la sainteté et l'horreur de l'hérésie. C'est ce qu'il rappelle très suffisamment à Florinus. « Tu dois t'en souvenir, puisque, bien que très jeune, j'en ai été moi-même vivement frappé. » Mais il y a plus. Quand on relit attentivement la lettre à Florinus, on se persuade qu'Irénée a eu avec Polycarpe des rapports durables et intimes. Irénée parle de ses discours au peuple, de ses lettres, de ses exhortations, de sa vie toute sainte. Il rappelle les détails de sa physionomie, ses habitudes (2), les endroits où il aimait à s'asseoir pour enseigner. Ce sont là les ἐκ παιδῶν μαθήσεις qui sont gravées dans son âme « jusqu'à s'identifier avec elle ». Voici maintenant le sommaire des instructions du maître : Ses rapports avec Jean et avec ceux qui ont vu le Seigneur, leurs paroles, leurs traditions au sujet de Jésus, de ses miracles, de sa doctrine. Certes Irénée ne dit nulle part expressément ἔμαθον παρὰ Πολυκάρπου. Mais combien plus éloquente et plus explicite,

(1) Ἀνακράξας ἂν καὶ ἐμφράξας τὰ ὦτα αὐτοῦ, πεφεύγει ἂν καὶ τὸν τόπον ἐν ᾧ καθεζόμενος ἢ ἐστὼς τῶν τοιούτων ἀκηκόει λόγων (*Ad Florin.*).

(2) Noter la saveur toute biblique de l'expression προόδους αὐτοῦ καὶ εἰσόδους qui embrasse la vie jusque dans ses détails.

cette page affectueuse où il détaille, pour ainsi dire, la vie de son maître aimé; où il fait revivre aux yeux de Florinus la physionomie vénérée du vieillard, à qui l'un et l'autre, peut-être, ils devaient la foi!

*
* *

II. *Les relations d'Irénée et des presbytres asiates auxquels il se réfère sont très vagues, et consistent principalement en emprunts faits à Papias.*

Irénée, dit M. Harnack, paraît avoir mal connu les anciens presbytres. Il les cite toujours collectivement, sauf deux, qui sont Polycarpe et Papias. Il ne nous apprend ni leur nombre, ni même le nom des églises où ils enseignaient, car le mot d'Asie est une donnée topographique assez vague Quant aux prédécesseurs des presbytres, les apôtres, disciples de Jésus-Christ, ceux qui, les premiers, prêchèrent en Asie le « Verbe de vie dont ils étaient les témoins oculaires », Irénée n'en nomme qu'un seul, Jean, et l'on peut présumer qu'il n'en aurait pas pu nommer d'autre.

Quelles sont donc les sources d'Irénée (1)?

(1) Deux fois des propositions sont attribuées à un anonyme : ὁ κρείσσων. Elles ne peuvent guère provenir d'une tradition orale, parce qu'elles sont trop longues et trop bien formulées (*praef. ad lib.* I, 13, 3); toutes deux s'attaquent aux gnostiques. Il est possible qu'elles soient empruntées à un ouvrage de Justin. De même une phrase III, 17, 4, introduite par « sicut quidam dixit superior nobis », III, 23, 3, « ex veteribus quidam ». En plusieurs endroits, Irénée se réfère à des écrits antignostiques : « quapropter hi qui ante nos fuerunt et quidem multo nobis meliores (cf. ὁ κρείσσων) non tamen satis potuerunt contradicere his qui sunt a Valentino » (*praef. ad lib.* IV). Ces emprunts sont introduits par les mots ἔφη, εἴρηται, ὡς ἔφη τις τῶν προβεβηκότων (V, 17, 4).

De plus, dans la lettre à Florinus, Irénée semble dire que seul son adversaire a connu les presbytres : Ταῦτα τὰ δόγματα, οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι... οὐ παρέδωκάν σοι, non ἡμῖν. Dans le même passage, il donne à Polycarpe le titre de μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος. Dans le *Contra haereses*, Irénée se réclame tantôt du groupe entier des presbytres, tantôt d'un seul presbytre. D'abord, dans la question de l'âge de Jésus. D'après le témoignage du quatrième évangile en premier lieu, et ensuite d'après la tradition de tous les presbytres, il établit que Jésus a vécu plus de trente ans : « Tous les presbytres, qui en Asie ont vécu avec Jean, disciple du Seigneur, en témoignent », πάντες οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ Κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες μαρτυροῦσιν (*C. H.* II, 22, 5), ce qui, suivant M. Harnack, doit s'entendre d'un témoignage écrit rédigé *en commun* par les presbytres. Irénée d'ailleurs confond ces deux sources traditionnelles et essaie d'harmoniser leurs données inconciliables en apparence (les quarante ans que semble indiquer le quatrième évangile et l'*aetas senior* des presbytres). Que penser, s'écrie en cet endroit M. Harnack, d'un historien qui fait mourir Jésus-Christ sous Claude, voire sous Néron! Au Ve livre, 33, 3, la citation est introduite comme II, 22, 5. Parlant du *millenium*, Irénée débute ainsi : « Quemadmodum presbyteri meminerunt qui Johannem discipulum domini viderunt, audisse se ab eo quemadmodum de temporibus illis docebat dominus et dicebat. » Après un prétendu discours de Jésus sur la merveilleuse fécondité des derniers jours, Irénée poursuit : ταῦτα δὲ καὶ Παπίας, Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ, ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ δ' αὐτοῦ βιβλίων, ἔστι γὰρ αὐτῷ πέντε βιβλία συντεταγμένα.

Les conclusions générales de M. Harnack sont les suivantes : à l'anonyme susnommé ὁ κρείσσων ou *superior* se rapportent les citations suivantes : *Praef. ad lib. I*, 1 ; *I*, 13, 3 ; *III*, 17, 6 ; *III*, 13, 3 ; on ne sait s'il faut lui attribuer *IV*, 41, 1 ; *IV*, 4, 2 ; *V*, 17, 4. — Au deuxième livre, 22, 2 ; et au cinquième, 5, 1 ; 30, 1 ; 33, 3 ; 36, 1, il s'est servi de l'ouvrage de Papias. C'est à lui qu'il emprunte la formule « les presbytres d'Asie qui ont vu Jean et les autres apôtres ». C'est aussi de son livre que provient l'assertion deux fois répétée III, 3, 4 ; et II, 22, 5, « Jean demeura avec les presbytres jusqu'à l'époque de Trajan (1) ». — Au quatrième livre, 27, 32, Irénée emprunte sept citations à un presbytre de la troisième génération chrétienne qui a dû prêcher contre Marcion.

On peut répondre :

Suit un dialogue entre Jésus et Judas. M. Harnack pense qu'il ne faut pas trop presser le ταῦτα δὲ καὶ Παπίας, et il conclut que Papias est l'unique source de cette tradition. Et puisque Papias n'a fait autre chose que recueillir les enseignements des presbytres, on s'explique bien comment à la formule « Papias a dit », Irénée a pu très souvent substituer celle-ci : « les presbytres disent ». Cette même impression ressort aussi de la comparaison de certains autres passages du même livre, V, 30, 3 et V, 30, 6, par exemple. Il est permis de penser que, dans son ouvrage, Papias aussi présentait ses autorités comme πρεσβύτεροι οἱ κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότες. Il a pu dire que ce Jean était disciple du Seigneur; il a cité la première épître johannine et placé des citations de l'Évangile dans la bouche des presbytres. Mais il n'a point, comme Irénée, confondu le presbytre et l'apôtre, ni attribué à celui-ci la composition du quatrième évangile.

Enfin, il faut rechercher qui est le presbytre qu'Irénée a entendu lui-même, et dont il invoque l'autorité pour établir l'union des deux Testaments (IV, 27, 32). D'abord il ne convient pas de le confondre avec les presbytres cités d'après Papias au livre cinquième. Car ce presbytre semble avoir écrit ou prêché en pleine controverse marcionite, c'est-à-dire vers 150, tout en étant, au témoignage d'Irénée, disciple des apôtres. Il s'agit de déterminer si c'est Polycarpe ou un vieillard appartenant à la même génération. Voici les formules dont Irénée se sert pour introduire son témoignage.

1) Quemadmodum audivi a quodam presbytero qui audierat ab his qui apostolos viderant et ab his qui didicerant.

2) Sicut dixit presbyter.

3) inquit ille senior.

4) ostendebant presbyteri.

5) sicut et presbyter dicebat.

6) talia quaedam enarrans de antiquis presbyter reficiebat nos et dicebat.

7) huiusmodi quoque de duobus testamentis senior apostolorum discipulus disputabat.

M. Harnack suggère d'après le contexte la correction *ostendebat* au lieu de *ostendebant* 4), il rapproche *disputabat* 7) de la lettre à Florinus où il est dit de Polycarpe : τὰς διαλέξεις ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος. Ceci semblerait indiquer qu'il s'agit de l'évêque de Smyrne, dont les prédications, comme les διαλέξεις d'Irénée lui-même, avaient pu être consignées par écrit, ce qui expliquerait les larges emprunts qui leur sont faits.

Mais 1) exclut cette hypothèse, car le presbytre en question appartient à la troisième génération chrétienne, et il faut sans doute compléter la phrase de la façon suivante : et ab his qui *ab eis* didicerant. Cette répétition, commune au latin et au grec, παρὰ τῶν ὑπ' αὐτῶν μαθητευθέντων, a pu facilement être omise dans les transcriptions. Quant à l'*apostolorum discipulus* de 7), il faut l'entendre dans son sens le plus large.

(1) Ἰωάννης παρέμεινε αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων.

1) Il est possible, à la rigueur, que les citations du *Contra haereses* soient faites d'après des sources écrites (même celles qui sont attribuées à l'anonyme ὁ κρείσσων). Mais rien n'est moins prouvé. Irénée, en effet, ne prétend pas citer littéralement, et nous ne voyons pas comment d'introductions comme ἔφη, εἴρηται (et de phrases comme celles qui sont citées), on peut inférer avec certitude qu'Irénée copie des opuscules théologiques dirigés contre les gnostiques. On pourrait, semble-t-il, également bien soutenir qu'il ne s'agit que de prédications et d'enseignement oral.

2) M. Harnack nous semble bien subtil, quand il conclut de la lettre à Florinus, que celui-ci seul, à l'exclusion d'Irénée, a connu directement les presbytres. (Σοι est très probablement emphatique.) Mais il nous est impossible d'admettre son argumentation à propos de Papias. M. Harnack reproche à Zahn de « trop presser » le ταῦτα δὲ καί, et d'assigner deux sources différentes, l'une orale, l'autre écrite, aux affirmations d'Irénée. Nous ne voudrions pas exagérer la portée d'un mot, et nous avons eu à l'instant l'occasion de protester contre cette tendance. Mais enfin on ne peut pas donner à ταῦτα δὲ καὶ le sens de καὶ ταῦτα δέ. Ce sont deux systèmes de conjonctions absolument opposés. Prononcer leur équivalence serait faire violence à la grammaire. De plus, pourquoi, à la fin de la phrase, ἐπιμαρτυρεῖ au lieu du simple μαρτυρεῖ, sinon pour indiquer clairement que l'autorité de Papias est employée comme *confirmatur* d'une autre autorité bien distincte. Il faut donc de toute nécessité traduire comme il suit : « Papias, lui aussi, témoigne de ces choses... » Mais si Papias n'est pas la source unique des traditions d'Irénée sur la doctrine de Jean et des disciples de Jean, tout ce que nous apprend Irénée sur l'apôtre n'est pas uniquement explicable par une confusion dans la lecture des ouvrages de Papias.

3) Les investigations de M. Harnack ne nous paraissent pas avoir établi que le presbytre dont Irénée a été l'auditeur n'est pas Polycarpe. Irénée est en effet très vague dans ses qualifications. Et si, suivant M. Harnack, il faut entendre *apostolorum discipulus* dans le sens large d'homme de la troisième génération chrétienne, nous nous demandons pourquoi, en examinant dans le même esprit l'expression *presbyter qui audierat ab his qui apostolos viderant*, on ne pourrait pas l'entendre de Polycarpe, étant donné le caractère forcément hypothétique des restitutions proposées par l'éminent critique à un texte latin qu'il dit être en très mauvais état, et qu'en rigueur on pourrait négliger. Nous conclurons sagement avec Massuet : « Quis sit autem ille senior tam frequenter ab ipso laudatus... hactenus incompertum ».

En résumé, cette question des sources d'Irénée est obscure et com-

plexe. Quels emprunts a-t-il faits à Papias? On ne peut le déterminer sûrement que pour deux citations. Toute généralisation serait téméraire, et nous savons d'autre part qu'Irénée tient d'ailleurs que de Papias certains renseignements qu'il donne sur les faits et dits de saint Jean et de ses disciples, par exemple à propos de l'âge de Jésus et des questions eschatologiques, où il se réfère directement aux presbytres. Pourquoi M. Harnack veut-il qu'Irénée n'ait rien appris de Pothin son prédécesseur sur le siège de Lyon, des nombreux Asiates qui devaient se trouver dans la colonie chrétienne de cette cité, enfin, avant de quitter l'Asie, des presbytres et de Polycarpe, dont très probablement il a été le disciple?

*
* *

III. *Papias distingue le presbytre Jean d'avec l'apôtre et Irénée l'a mal compris.*

Papias, suivant M. Harnack, est l'unique source des traditions. Irénée en fait un disciple de l'apôtre Jean et un ami de Polycarpe Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος. Mais d'après Eusèbe, c'est du presbytre et non de l'apôtre Jean que Papias a été le disciple. Pareille confusion a dû se produire dans l'esprit d'Irénée au sujet de Polycarpe. Rien donc ne prouve que l'évêque de Smyrne ait été disciple de l'apôtre. Papias dans la préface de son livre citée dans Eusèbe (III, 39) dit : que « tout ce qu'il a pu apprendre des presbytres et qu'il se rappelle bien, il l'ajoute à ses propres explications (1). Si quelqu'un se présentait qui avait fréquenté les presbytres, je m'informais des dires des presbytres. Que disait André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Mathias ou tel autre des disciples du Seigneur, et Aristion et le presbytre Jean, disciples des disciples du Seigneur, que disent-ils? Je croyais que les choses qui sont dans les livres me serviraient moins que les choses attestées par une parole demeurée vivante. » Eusèbe affirme ailleurs que nulle part Papias ne dit avoir eu pour maître l'apôtre saint Jean, comme l'indique Irénée (V, 33, 3) et, ajoute M. Harnack, *Eusebius las gründlich.* — Irénée s'est donc trompé en identifiant le presbytre avec l'apôtre. Entraîné peut-être, ou plutôt aveuglé par les nécessités de sa polémique, il a donné aux propositions d'un disciple des apôtres la valeur d'une affirmation de l'ami de Jésus. Son autorité dans la controverse johannine est donc éliminée, car elle ne

(1) Aux λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις.

repose que sur le fait que, dans son enfance, il a entendu Polycarpe parler de l'apôtre Jean et des autres disciples de Jésus comme ayant été ses maîtres. A coup sûr Polycarpe se réclamait d'un disciple du Seigneur nommé Jean, et Irénée ne s'est pas trompé sur ce point. Mais il a très bien pu se tromper en prétendant que ce Jean était le fils de Zébédée; et cette erreur est d'autant plus vraisemblable qu'il l'a commise à propos de Papias qu'il nomme Ἰωάννου se. : τοῦ ἀποστόλου ἀκουστής (V, 33, 3), alors qu'Eusèbe, qui pouvait contrôler cette assertion dans l'œuvre de Papias, n'y a rien pu trouver qui la justifiât (*H. E.* III, 39).

Nous admettrons, bien que quelques critiques s'y opposent, qu'Irénée s'est trompé au sujet de Papias. Mais nous ne pouvons accepter l'argumentation « à pari » de M. Harnack. Cette sorte d'argumentation est souvent dangereuse. D'ailleurs, la parité entre Papias et Polycarpe est inadmissible. Sans doute, dit excellemment M. Gwatkin (1), Irénée s'est trompé pour Papias qu'il ne semble connaître que comme Πολυκάρπου ἑταῖρος, dénomination imprécise. Mais pour Polycarpe, Irénée dit très clairement que non seulement il a été le disciple de Jean, mais qu'il a longtemps vécu avec lui et qu'il se réclamait de leur intimité : καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν ὡς ἀπήγγελλε (2). C'est bien différent. Irénée put s'en rendre compte. Les récits de l'apôtre Jean devaient singulièrement différer de ceux du presbytre en chaleur et en précision, et Irénée dut en recueillir pieusement les échos sur les lèvres de l'évêque de Smyrne. Tous d'ailleurs en Asie devaient savoir qui avait été le maître de celui qu'on appelait « le docteur et le père des chrétiens ». Polycrate, successeur de Polycarpe, se glorifiait d'occuper un siège dont les origines remontaient au disciple bien-aimé, et il n'aurait pas osé produire de telles prétentions, vis-à-vis surtout de l'Église romaine, si elles eussent été injustifiées. Enfin le disciple de Polycarpe devait parfaitement se souvenir de l'apôtre dont celui-ci se recommandait dans ses discours. Qu'il l'ait confondu avec un presbytre, comme le veut M. Harnack, semble impossible « à qui sort du désert de ses paperasses pour jeter un coup d'œil sur le monde qui l'entoure et se rendre un compte exact des sentiments les plus fonciers de la nature humaine », comme s'exprime M. Gwatkin. Il ajoute : « Je sais parfaitement que le maître de mon maître Kennedy était l'évêque Butler, bien que Kennedy ne nous en parlât pas souvent, et ne nous ait donné à son sujet que fort peu de détails. Je vois, il vrai, mes propres souvenirs fortifiés de ceux de quelques vieux camarades. Mais

(1) *Cont. Review*, février 1897, pp. 221 sqq.
(2) Dans la lettre de Florinus.

Irénée n'avait-il pas de compagnons? Et tous furent-ils trompés ensemble? »

Nous nous sommes borné, dans cette étude, à examiner les arguments de M. Harnack, sans nous préoccuper proprement de déterminer la chronologie d'Irénée. Nous espérons avoir montré :

1) qu'il est inutile d'abaisser la date de la naissance d'Irénée en 142 ou même en 135, et que par conséquent Irénée a pu être disciple de Polycarpe;

2) qu'il est téméraire d'affirmer que, même sur la question johannine, toutes les sources d'Irénée se ramènent au seul Papias;

3) ce point même accordé — *dato non concesso,* — on ne peut conclure de ce qu'Irénée a fait à tort de Papias un disciple de l'apôtre Jean, qu'il se soit trompé en affirmant la même chose de son maître Polycarpe.

Le témoignage d'Irénée garde donc toute sa valeur.

J. Labourt.

Rome.

MÉLANGES

I

L'ORIGINE DU MAGNIFICAT

Dans la nouvelle *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (sept.-oct., 1897), on s'est demandé si le *Magnificat* est de la vierge Marie ou de sainte Élisabeth. Et même l'auteur de l'article est d'avis qu'à ce sujet il y a en faveur d'Élisabeth une « vraie probabilité extrinsèque » (p. 427). Quant à la valeur intrinsèque, elle est habilement plaidée en trois pages. Il est vrai que notre critique a senti en finissant tout ce que cette opinion avait de hardi; aussi se contente-t-il de conclure que « l'attribution du *Magnificat* à Élisabeth, recommandée par une quantité respectable de témoins anciens, soulève un problème de critique textuelle et d'exégèse qui mérite l'attention des personnes compétentes » (1).

Voici à quoi se ramènent les termes de ce problème qui n'a guère préoccupé nos devanciers. Trois manuscrits de l'ancienne version latine : *a* (Vercellensis), *b* (Veronensis), *l* (Rhedigerianus) ont au verset 46° du Ier chapitre de saint Luc : *Et ait Elisabeth* au lieu de *Et ait Maria*. Jusqu'ici cette variante avait passé pour une singularité due au caprice ou à la distraction de quelque copiste sans plus d'importance que plusieurs autres de même nature, par exemple celle de Jésus Barabbas ou encore celle de Béthabara pour Béthanie, dans un certain nombre d'exemplaires.

Le fait récemment signalé ici même par Dom Morin a sans doute son intérêt, mais ne paraît pas changer au fond l'état de la question (2). D'après un codex du Vatican, saint Niceta, dans son traité *De psalmodiæ bono*, attribue le *Magnificat* à sainte Élisabeth. On veut que ce manuscrit représente le texte primitif, de préférence à celui de Paris édité au siècle dernier par d'Achéry et dans lequel le *Magnificat* est passé sous silence (3). Ce sentiment a pour lui de bonnes raisons. Je ferai cependant

(1) L'article en question est *signé* François Jacobé.
(2) *Revue biblique*, avril 1897, pp. 282-288.
(3) Migne, *Patr. lat.*, LXVIII, 373.

observer que la mention du *Magnificat* n'est guère attendue à cet endroit du *De psalmodiæ bono*, où il est exclusivement question des cantiques de l'Ancien Testament. On ne voit pas bien pourquoi saint Niceta parlerait du cantique d'Élisabeth et se tairait sur les autres qui se lisent dans saint Luc : le *Benedictus* et le *Nunc dimittis*. Quant à la phrase qui se présente uniformément dans les deux manuscrits, au début du chapitre troisième : « *Nec Elisabeth diu sterilis, edito de promissione filio, Deum de ipsa* anima magnificare *cessavit* » ; on doit convenir qu'une allusion au *Magnificat* n'y est pas tellement manifeste.

Quoi qu'il en soit, mettons que la leçon du manuscrit latin 5729 de la Vaticane soit originale. Que peut-on en conclure? Une seule chose : c'est qu'au cinquième siècle, saint Niceta, probablement évêque de Remesiana en Dacie, avait entre les mains un de ces exemplaires où se lisaient les mots : *Et ait Elisabeth*. Il est même permis de penser qu'il aura, en écrivant, précisé l'origine du *Magnificat* plus que ne le faisaient la tradition et l'usage liturgique de son Église.

D'ailleurs, comme on l'a déjà fait remarquer, cette variante est bien plus ancienne. Sans parler *d'un* manuscrit de la version latine des œuvres de saint Irénée, dont l'âge et l'autorité seraient matière à discussion, il est certain qu'Origène l'a connue (1). De son temps un assez grand nombre d'exemplaires portaient *Marie*, tandis que d'autres avaient *Élisabeth*. La nuance exacte exprimée ici dans la traduction latine par les mots : « *Sicut in aliquantis exemplaribus... secundum alios* » ne se saisirait bien que dans le texte grec malheureusement perdu.

C'est tout ce qu'on peut produire, à l'heure qu'il est, en faveur de l'étrange variante. Les autres manuscrits des Évangiles, textes et et versions, — on sait qu'il sont très nombreux; — les écrits des Pères, y compris Origène; innombrables livres liturgiques : ce sont là autant de témoins donnant à la leçon reçue une autorité qui ne semble pas sérieusement contestable. Aussi bien n'est-on pas peu surpris de rencontrer sous la plume de M. Fr. Jacobé des lignes comme celles-ci : « Le partage des plus anciens témoins, tant orientaux qu'occidentaux, se fait dans des conditions qui donnent aux deux leçons une égale probabilité extrinsèque, ou du moins qui laissent à la leçon oubliée une vraie probabilité, en face de la leçon qui a triomphé dans

(1) Migne, *Patr. græc.*, XIII, 1817; *Patr. lat.*, XXVI, 233.

(2) On peut citer notamment parmi les plus anciens Pères : *Irénée P. G.*, VII, 991; *Origène, P. G.*, XIII, 1819; *Tertullien, P. L.*, II. 694; *Ambroise, P. L.*, XV, 1562; *Jérôme, P. L.*, XXIX, 611; *Augustin, P. L.*, XXXIV, 1081 et ailleurs.

l'usage ecclésiastique. Si cette probabilité paraît moins grande, c'est peut-être parce que les vaincus ont toujours l'air d'avoir tort, et aussi parce que la leçon traditionnelle est appuyée maintenant sur un sentiment d'esthétique pieuse qui, aux yeux d'un grand nombre, lui pourrait tenir lieu de preuve. » J'avoue que, pour ma part, les conditions où se produit ici l'affirmation chrétienne me semblent constituer une preuve solide en faveur du sentiment traditionnel. Même au point de vue critique, c'est là un témoignage de premier ordre contre lequel ne saurait prévaloir le fait d'une variante relevée dans quelques exemplaires.

Un mot seulement au sujet des arguments intrinsèques. M. Jacobé convient bonnement qu'ils ne suffisent pas à combattre l'influence du sentiment contraire (p. 428). Et d'abord nous serions facilement d'accord avec lui sur l'origine probable de la variante. Le texte original devait porter simplement : εἶπεν. Le désir de préciser aura fait ajouter par les uns Μαριὰμ, tandis que d'autres écrivirent Ἐλιζάβετ. Mais dans ce cas il est *plus naturel* de penser que la formule εἶπεν indique un changement de discours. D'où il suit qu'Élisabeth ayant parlé tout d'abord, c'est maintenant à Marie de prendre la parole. D'autant plus qu'il serait bien étrange que la plus digne et la plus honorée fût ici la seule à garder le silence, sans trouver un mot d'action de grâces pour toutes les faveurs dont elle vient d'être l'objet.

L'absence de mots solennels comme καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου, ἐν τῷ πνεύματι ou d'autres semblables pour introduire le cantique de la Vierge ne prouve rien. Voudrions-nous donc assujettir les écrivains sacrés à l'emploi de clichés, les plier de force à la monotonie d'une formule! De quel droit...? — On objecte encore que le *Magnificat*, étant un cantique prophétique, convient mieux à sainte Élisabeth qu'à Marie, « qui est déjà dans l'économie du Nouveau Testament, dans la réalité des prophéties et non dans l'attente ». C'est là une subtilité qui n'impressionne guère.

On peut d'ailleurs relever dans le premier chapitre de saint Luc un parallélisme de pensées qui est à l'avantage du sentiment traditionnel. Au verset 45e Élisabeth proclame Marie *bienheureuse* καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα, et il est assez naturel d'entendre de la même personne le verset 48e où cette expression se représente : « Voici que toutes les générations vont me proclamer bienheureuse, ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί. Dans ce verset encore il est question d'une servante du Seigneur, ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ. Apparemment il s'agit de celle-là même qui disait un peu plus haut: « Voici la servante du Seigneur, ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου. » Enfin tout le con-

tenu du cantique, surtout le verset 55°, est une allusion évidente aux promesses faites aux patriarches au sujet du Messie et qui ne sauraient trouver leur pleine réalisation que dans le Fils de Marie.

Néanmoins M. Jacobé estime que « la tradition a placé dans ces paroles une plénitude de sens qui n'y est pas nécessairement enfermée ». Voilà une exégèse nouvelle qui ne sera pas, je crois, du goût d'un grand nombre.

Concluons. Les textes orientaux portent tous aujourd'hui la leçon reçue. A elle seule, cette unanimité donnerait à supposer qu'ils n'ont jamais varié. Il faudrait alors mettre au compte du traducteur latin d'Origène la phrase relevée plus haut. Mais si, comme nous le pensons, ce passage est bien original, il est à croire que le nombre des manuscrits grecs des Évangiles, présentant la variante καὶ εἶπεν Ἐλιζάβετ, devait être extrêmement limité, puisqu'ils ont totalement disparu. En tout cas il convient de ne pas oublier que le maître de la critique biblique au troisième siècle, Origène, n'a pas cru devoir en tenir compte. Sommes-nous dans de meilleures conditions que lui pour agir autrement?

Quant à la leçon latine de *a*, *b*, *l*, elle n'a eu que peu d'écho dans le reste des textes occidentaux; on ne la retrouve pas même dans le *codex Bezæ*, pourtant si fécond en variantes singulières. Nous avons ici affaire à un cas particulier de ces différences nombreuses et parfois notables qui séparent les textes occidentaux antéhiéronymiens des textes orientaux. Sans professer du mépris pour les premiers, les critiques donnent en général la préférence aux seconds. Ce fut précisément l'état lamentable dans lequel les paraphrastes et les copistes avaient mis nos textes d'Occident, qui détermina le pape Damase et saint Jérôme à entreprendre une exacte revision du N. T. faite sur l'original grec. Mais c'est là une question générale qui nous entraînerait loin de notre sujet. Nous y reviendrons.

A. Durand. S. J.

Lyon.

II

INTRODUCTION AU NOUVEAU TESTAMENT

Ce premier volume de l'*Introduction au Nouveau Testament* de M. Zahn est uniquement consacré à l'épître de saint Jacques et aux écrits de saint Paul. Il débute par des considérations générales sur la

langue du N. T. : la doctrine évangélique s'est d'abord fixée oralement dans l'idiome araméen, qui était généralement usité en Palestine au temps de Jésus-Christ; elle s'est transmise et développée par l'intermédiaire des apôtres dans la langue grecque, qu'avaient adoptée les Juifs de la Diaspora. Dans quelle langue a été rédigé le premier évangile? L'auteur se réserve sans doute de traiter cette question *ex professo* dans le second volume. Nous pouvons, dès maintenant, présumer qu'il ne souscrit pas sur ce point à la théorie de M. Resch : la langue dans laquelle Jésus s'entretenait avec son Père céleste, dans laquelle il conversait avec ses disciples, instruisait le peuple sur les bords du lac de Tibériade, discutait avec les Pharisiens dans le temple de Jérusalem est celle-là même qui a servi à fixer par écrit ses enseignements et ses actes; c'est la langue araméenne ou syriaque, ἑβραΐς διάλεκτος (Act. Ap., XXI, 40; XXII, 2).

M. Zahn établit en principe que tous les livres du N. T. remontent à la seconde moitié du premier siècle. Un intervalle de vingt années environ s'est écoulé avant l'apparition du premier de ces écrits. La priorité chronologique appartient à l'épître de saint Jacques. Il y a des difficultés réelles à assigner à ce document une date qui soit en rapport avec la nature de son contenu. La lettre est adressée aux douze tribus de la dispersion (I, 1), à des fidèles qui se réunissent dans la synagogue (II, 2) et parmi lesquels les pauvres sont en majorité; elle est évidemment destinée à un milieu judéo-chrétien. Et cependant il n'y est fait aucune mention des cérémonies légales; on y lit que les œuvres sont nécessaires (II, 14-22), mais ce ne sont pas les œuvres de la loi dont parle saint Paul (Rom., III, 28); ce sont plutôt les œuvres de justice et de charité; l'auteur semble ne connaître d'autre loi que celle de la liberté (I, 25; II, 12), il est complètement exempt de toute préoccupation relative à la circoncision et aux pratiques de l'ancien culte. Il est donc étranger au conflit que provoqua, au sein de l'Église naissante, la prédication de saint Paul. Mais alors, au moment où il écrit, ou bien la controverse est depuis longtemps apaisée, ou bien elle n'existe pas encore. Dans ce dernier cas, il faut assigner à l'épître une date antérieure à l'année 51, époque du concile de Jérusalem (Act., XX), et déclarer qu'elle l'emporte en ancienneté sur tous les écrits du Nouveau Testament, y compris les épîtres de saint Paul. Cette dernière opinion que Jülicher (1) appelle simplement « comique » (*Komisch*), M. Zahn n'hésite pas à la soutenir. L'*epistola Jacobi*, dit-il, a été écrite au plus tard en 50 ou 51. Vers ce temps-là vivaient en Palestine, en Syrie et dans les régions avoisinantes, les membres dispersés de la communauté chrétienne, dont le siège primitif avait été à Jérusalem.

Disséminés par petits groupes, les judéo-chrétiens pouvaient se considérer comme une nouvelle Diaspora. C'est à eux que l'*epistola Jacobi* est adressée. De là l'inscription de la lettre : ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ. Il faut entendre ici les « douze tribus » au sens mystique. Les chrétiens ne sont-ils pas le vrai peuple de Dieu, la nation sainte par excellence, les descendants légitimes d'Abraham? N'étant soumis à aucune autre loi qu'à celle d'une sainte liberté, citoyens d'une même patrie, cohéritiers d'un même royaume, ils forment une famille spirituelle. On devient membre de cette famille par ses propres œuvres; c'est la charité et non pas la naissance qui fait les enfants de Dieu. Rahab en est un frappant exemple (II, 25). On voit par là que la lettre a une destination universelle; elle s'adresse à tous les chrétiens indistinctement dont la plupart, à la vérité, sont juifs, mais parmi lesquels se trouvent quelques convertis de la gentilité. Son dessein est de réunir par les liens de la charité les membres de l'Église. La ville de Jérusalem, qui fut le centre matériel d'abord du judaïsme, puis de la chrétienté, est au pouvoir des gentils. Les fidèles dispersés doivent tourner les yeux vers la Jérusalem céleste; tous, pauvres et riches, ouvriers et marchands, doivent se tenir prêts pour le grand jour qui approche. Le rétribution ne se fera pas attendre. Le Seigneur est sur le point de paraître. Que les riches inhumains soient avertis et que les pauvres soient soulagés dans leurs souffrances par l'espoir de la récompense prochaine (V, 1-10)!

L'auteur de ces exhortations et de ces remontrances nous apparaît, d'un bout à l'autre de l'épître, comme le frère aîné de la famille chrétienne. Il doit occuper dans l'Église une situation exceptionnelle. Les écrits du Nouveau Testament et la tradition des premiers siècles mentionnent plusieurs personnages du nom de *Jacques*. Cependant il en est un seul qui, vers le milieu du premier siècle, ait pu jouir d'une autorité universellement reconnue; c'est Jacques surnommé « le Juste », évêque de Jérusalem, appelé aussi « frère du Seigneur ». D'après M. Zahn, ce personnage est réellement distinct de celui que les évangélistes appellent « fils d'Alphée », Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου, aussi bien que de son autre homonyme, Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ζεβεδαίου. D'ailleurs, ils étaient fort nombreux, paraît-il, ceux qui, vers le milieu du premier siècle, portaient le nom de *Jacques*. Ainsi Jacques surnommé le Mineur, est un personnage distinct des autres. Au surplus il n'est pas probable que l'auteur de l'épître ait fait partie du collège apostolique; en mentionnant les douze tribus d'Israël, il devait être tout naturelle-

(1) *Einleitung*, p. 141.

ment amené à déclarer qu'il était du nombre des douze apôtres. — C'est un argument digne de Pythagore. M. Zahn est le premier à reconnaître que l'évêque de Jérusalem jouissait d'une notoriété telle, qu'il éclipsait tous ses homonymes. Qu'avait-il donc besoin de proclamer son titre d'apôtre, puisqu'à partir de l'année 44 le nom de Jacques, employé sans aucune détermination, désigne toujours le frère du Seigneur? Ici se pose la question de savoir dans quel sens il faut entendre cette désignation de *frères du Seigneur*. Quel rapport particulier avait Jésus avec les quatre personnes que les évangiles désignent par ce terme (Matth., XIII, 55; Marc, VI, 3)? Ce problème, déclare M. Zahn, a été résolu par la tradition des premiers siècles plutôt d'après des scrupules théologiques que conformément aux données de l'histoire. Le professeur de théologie d'Erlangen n'est pas retenu par de tels scrupules. Pour lui, le terme doit être pris dans toute sa rigueur. Les frères du Seigneur sont les frères proprement dits de Jésus, enfants, comme lui, de Joseph et de Marie : « ... Gilt mir als geschichtlich sicher, das dieser Jk ebenso wie sein Bruder Judas (Jud., 1) und ausserdem noch ein Joseph und ein Simon, *jüngere Brüder Jesu leibliche Söhne Josephs und der Maria gewesen sind.* » (P. 74.) Notre auteur promet de s'expliquer à ce sujet dans une dissertation qu'il ajoutera, comme appendice, au second volume de son *Introduction*. — En bonne méthode, quand il s'agit d'une assertion aussi hardie, les preuves ne devraient pas se faire attendre et la thèse ne devrait pas précéder la démonstration.

M. Zahn se place sur un terrain plus solide, lorsqu'il aborde la question de l'authenticité. On a depuis longtemps signalé le rapport de dépendance qui existe entre l'épître de saint Jacques et la littérature chrétienne du premier siècle. L'épître aux Romains mérite à ce point de vue une attention particulière (Jac. I, 2-4 = Rom. V, 3-4; Jac. I, 20,21 = Rom. I, 16-17; Jac. IV, 1 = Rom. VIII, 23). Mais l'épître de saint Jacques offre aussi des traits de ressemblance avec des écrits rédigés dans la dernière moitié ou vers la fin du premier siècle, tels que I Pet. (63/64), Clem. I Cor. (96), Pasteur (100?). On a conclu de là que l'épître de saint Jacques, étant postérieure à tous ces écrits, n'avait pas pu être rédigée avant le deuxième siècle. M. Zahn admet le fait de dépendance littéraire, mais il renverse les termes et démontre, par l'analyse des textes, que l'épître de saint Jacques est la source à laquelle ont puisé les écrivains postérieurs. Tous les écrits dans lesquels on rencontre les traces de l'épître de saint Jacques, ou bien ont été rédigés à Rome (I Petr., Cl. I Cor., Past.), ou bien ont un rapport spécial avec la communauté chrétienne de cette ville (Rom.). Or, la chrétienté romaine devait son existence à une colonie de judéo-chrétiens venus de Pales-

tine. Il n'est donc pas étonnant que sa littérature ait subi l'influence de l'épître que l'évêque de Jérusalem avait adressée aux tribus de la dispersion. La lettre de saint Jacques n'est donc pas un écho des polémiques suscitées par la prédication de saint Paul. C'est en vain que certains auteurs ont voulu la faire passer pour un document pseudégraphe. Tout y révèle les circonstances historiques au milieu desquelles se développa l'Église naissante : les relations entre juifs et chrétiens, la distinction des classes sociales, l'imminence de la parousie sont autant de traits qui caractérisent les temps apostoliques; le ton de la lettre et la nature des enseignements qui y sont contenus ne peuvent convenir qu'à Jacques, évêque de Jérusalem.

M. Zahn consacre plusieurs pages à l'examen de l'hypothèse imaginée, il y a deux ans, par M. Spitta, d'après laquelle l'épître de saint Jacques serait une production antérieure au christianisme, à laquelle on aurait ajouté, dans la suite, quelques traits chrétiens. D'après cette hypothèse, il faudrait voir dans la double mention de Jésus-Christ (I, 1 ; II, 1) une interpolation dont l'auteur de l'épître aux Romains aurait été victime. La critique de M. Zahn aboutit à des conclusions analogues à celles déjà proposées par le R. P. Rose (1) dans son étude sur la théorie de M. Spitta.

Avant d'entreprendre l'étude des épîtres pauliniennes, M. Zahn expose les principes de critique littéraire qui doivent le guider dans ses investigations : 1) Il faut d'abord admettre qu'au temps de Marcion les dix épîtres, que cet hérésiarque admettait dans son *Apostolicum*, étaient généralement tenues pour authentiques. 2) En comparant le texte marcionite avec celui qui a été reçu dans l'Église, on reconnaît que, sauf quelques détails peu importants, les deux recensions sont identiques quant à leur contenu et quant à leur étendue matérielle. Au temps de Marcion, comme aujourd'hui, l'épître aux Romains comprenait les chapitres XV et XVI. A partir de l'année 150, les dix épîtres en question n'ont pu subir aucune altération tant soit peu considérable. 3) Il est absurde de supposer que pendant le premier tiers du deuxième siècle, un écrivain ait pu fabriquer les lettres pauliniennes et les publier sous le nom de l'apôtre. 4) La comparaison des épîtres canoniques avec les apocryphes du deuxième et du troisième siècle fournit un argument *a contrario* en faveur de leur authenticité. 5) Une lettre apocryphe ne peut se produire avec quelque chance de succès qu'après la mort du destinataire supposé. Or, la plupart des épîtres de saint Paul sont adressées à des communautés chrétiennes qui existaient encore dans les pre-

(1) *Rev. bibl.* 1896, p. 534.

mières années du deuxième siècle. Bien plus, à cette même époque, il devait se trouver dans les communautés de Thessalonique, de Corinthe, de Philippes et de Colosses d'anciens membres qui avaient été contemporains de saint Paul. D'ailleurs l'histoire est là pour nous apprendre que les lettres vraiment apocryphes n'ont jamais été admises dans le milieu auquel elles étaient adressées. La IIIe aux Corinthiens a pu se répandre en Orient, parmi les Syriens et les Arméniens; les fidèles de Corinthe ne l'ont jamais tenue pour authentique. Nous voyons, au contraire, que les épîtres de saint Paul ont, dès le principe, trouvé bon accueil dans les localités auxquelles elles étaient respectivement destinées. 6) Quant aux corruptions substantielles, elles auraient dû s'introduire avant que les épîtres fussent reproduites et vulgarisées, c'est-à-dire presque immédiatement après leur rédaction. Or les écrits du grand Apôtre furent, dès leur origine même, l'objet d'une trop grande vénération pour qu'une hypothèse de ce genre offre le moindre degré de vraisemblance. Nous n'avons donc qu'à adhérer avec confiance à la tradition qui nous présente comme étant de saint Paul une collection de lettres adressées à différentes communautés chrétiennes, et à « nous méfier de toute tentative ayant pour objet de substituer à cette tradition des hypothèses contradictoires ».

M. Zahn divise les épîtres de saint Paul en quatre groupes : 1° Gal., I Thess., II Thess., *a.* 53; — 2° I Cor., II Cor., Rom. *a* 56-58; — 3° Philem., Col., Eph., Phlp., *a.* 62-63; — 4° I Tim., II Tim., Tit., *a.* 63-66. L'activité littéraire de saint Paul embrasse une période de treize ans.

Les trois premières épîtres datent de la même année, et ne sont séparées entre elles que par un intervalle de quelque mois : Gal., printemps; I Thess., été; II Thess., automne 53; elles ont été rédigées à Corinthe, au cours du deuxième voyage apostolique. L'épître aux Galates a été écrite la première. M. Zahn le démontre en prenant pour pivot de son argumentation la portée géographique du nom de *Galatie* (ἡ Γαλατία, I, 2). On peut entendre par ce mot la région située au centre de l'Asie Mineure et dont les villes principales étaient Pessinonte, Ancyre, Tavium. On peut aussi entendre par Galatie la province romaine de ce nom qui comprenait l'Isaurie, la Lycaonie et la Pisidie, avec la partie orientale de la Phrygie. M. Zahn se range à cette seconde opinion. Vu que l'auteur de la lettre déclare à ses lecteurs qu'il a combattu pour eux au concile de Jérusalem (II, 5), les communautés chrétiennes auxquelles il s'adresse existaient déjà avant l'année 51. Or, avant cette date, l'Apôtre n'avait pas encore visité la Galatie proprement dite, mais, dans son premier voyage, il avait parcouru, en compagnie de Barnabé, la *province de Galatie*, Antioche, Iconium, Lystre, Derbé (Act. Ap. XIII,

14-XIV, 23). Dans sa seconde mission, il visita avec Silas les communautés chrétiennes qu'il avait fondées dans ces mêmes villes (Act. Ap. XVI, 1-6) et, arrivé à Corinthe au printemps de l'année 53, il leur écrivit pour raviver leur foi et les prémunir contre les dangers d'un faux évangile. Venu à Corinthe à la fin de l'année 52, Paul reste dans cette ville jusqu'à l'été de 54, en tout dix-huit mois. Les deux épîtres aux Thessaloniciens datent de cette époque. L'Apôtre les écrivit après avoir été rejoint par ses collaborateurs, Silas et Timothée (Act. Ap. XVIII, 5). — Les objections qu'on a élevées contre l'authenticité de Gal. et I Thess. ne méritent pas d'être examinées. Il en va autrement pour ce qui regarde II Thess. Cette épître a paru à quelques-uns faire double emploi avec I Thess., et l'on a supposé qu'un faussaire l'avait rédigée en se servant de I Thess. Il faut se rappeler que cet écrit était lu à Thessalonique dès la fin du premier siècle. Ainsi, immédiatement après la mort de saint Paul, les Thessaloniciens l'auraient reçu d'un inconnu sans songer à en demander l'autographe pour le confronter avec celui de la pièce authentique qu'ils tenaient de l'Apôtre. La salutation (III, 17) n'aurait pas éveillé dans leur esprit l'ombre d'un doute. Si les productions apocryphes ont pu être acceptées aussi facilement, il n'est pas un seul livre du N. T. qu'il ne soit pas téméraire de déclarer authentique.

Après avoir travaillé durant dix-huit mois à la fondation de l'Église de Corinthe, saint Paul passa dans la province d'Asie, vers la fête de la Pentecôte 54, pour y séjourner trois ans. C'est à la dernière année de ce séjour (57) qu'appartiennent les deux épîtres adressées aux Corinthiens. I Cor. a été écrite aux environs de la Pâque. Elle n'est que la continuation des rapports que l'Apôtre n'a pas cessé d'entretenir avec les chrétiens de Corinthe. En effet, durant son séjour à Éphèse, saint Paul a fait une courte visite aux chrétiens d'Achaïe; en outre, ceux-ci l'ont renseigné par écrit sur l'état de la communauté (I Cor. VII, 1). Nous voyons, par la Ire épître aux Cor., qu'il y a déjà eu, entre Éphèse et Corinthe, échange de correspondance. Cette épître, sauf les quatre premiers chapitres, est une réponse à une lettre apportée par des chrétiens récemment venus de Corinthe (XVI, 17). Il existe, entre I Cor., et II Cor. un rapport immédiat. Ce rapport se déduit de la première partie de la deuxième lettre, I-VII, en particulier du passage I, 12-II, 11. Il n'y a pas lieu de supposer que saint Paul, dans l'intervalle qui sépare les deux épîtres, ou bien a fait un voyage à Corinthe, ou bien a écrit aux chrétiens de l'Achaïe une lettre que nous ne possédons plus. Après avoir écrit I Cor., Paul parcourt la Troade, et arrive en Macédoine. C'est là que Tite, venant de Corinthe, lui donne des nouvelles des chrétientés d'Achaïe et le renseigne sur l'effet produit par I Cor. (II Cor. VII, 5-9).

Telles sont les circonstances historiques de la IIe lettre aux Corinthiens. Les exhortations II, 6-11 sont la réponse à une difficulté proposée à l'Apôtre par les fidèles de Corinthe, ce qui fait supposer que Tite, en venant rejoindre Paul en Macédoine, était porteur d'une lettre de la part des Corinthiens. A la différence de I Cor., II Cor. est destinée en général aux chrétiens d'Achaïe, quoique plus spécialement à ceux de Corinthe (II Cor. I, 1-2. Comp. I Cor. I, 1-2). D'après le système de M. Zahn, la correspondance entre saint Paul et les fidèles de Corinthe ou d'Achaïe comprend cinq documents : 1° lettre de Paul aux Cor.; 2° réponse des Cor. à Paul; 3° autre lettre de Paul aux Cor. (I Cor.); 4° nouvelle réponse des Cor., enfin 5° lettre de l'apôtre aux fidèles d'Achaïe (II Cor.). Il y a donc une épître de Paul aux Cor. qui n'a pas trouvé place dans le canon. Quant aux deux épîtres *ad Cor.* qui nous ont été conservées, leur contenu répond si parfaitement aux circonstances historiques, il y a entre elles et entre leurs différentes parties un rapport si étroit, que la question de leur authenticité et de leur intégrité ne saurait faire l'objet d'un doute raisonnable.

L'épître aux Romains soulève une question d'authenticité partielle que M. Zahn traite avec tous les détails désirables. Ici encore, notre auteur s'écarte des conclusions hypercritiques pour se rapprocher de la tradition. Le problème soulevé et résolu dans le sens négatif par Baur et son école concerne les chap. XV et XVI. Il s'est posé jusqu'ici de trois manières : *a*) les deux chapitres ont-ils été écrits par saint Paul? — *b*) Étant admis qu'ils sont d'origine paulinienne, étaient-ils primitivement destinés à faire partie de l'épître aux Romains? — *c*) La doxologie finale (XVI, 25-27) est-elle authentique? A ces différentes manières de poser la question M. Zahn en ajoute une quatrième indépendante des trois autres : dans l'état actuel du texte, la doxologie est-elle à sa place normale? M. Zahn émet l'opinion que les trois versets de la doxologie ne constituaient pas la finale du texte primitif, mais devaient se trouver entre XIV, 23 et XV, 1. Il se fonde, pour le démontrer, sur les déplacements qu'elle a subis dans les *codices* et dans les versions. Partant de là, il s'attache à établir l'authenticité de la doxologie, en même temps que celle des deux chapitres contestés; l'argument principal est basé sur les données de la tradition : si le fragment XV-XVI de l'épître aux Romains a été interpolé, l'interpolation a dû être faite avant Marcion, puisque cet hérésiarque, au témoignage d'Origène, avait corrompu certains passages de ces deux chapitres. Les règles critiques tracées plus haut trouvent ici leur application : il est inconcevable qu'un écrit ait subi des altérations substantielles immédiatement après sa rédaction (6). La conclusion générale, c'est que « les objections

élevées autrefois contre l'unité de l'épître aux Romains, sans égard pour l'état traditionnel du texte, méritent à peine une réfutation détaillée. » (P. 276.) L'épître aux Romains a été écrite à Corinthe au mois de mars 58.

Les sept dernières épîtres datent de la captivité de l'Apôtre. La captivité de saint Paul comprend deux périodes séparées par un intervalle de trois ans. A chacune de ces périodes répond un groupe de lettres.

C'est en 60, d'après M. Zahn, que saint Paul, captif à Césarée, en appelle à l'empereur devant le procurateur Festus (Act. Ap. xxv, 11). Il arrive à Rome au printemps de l'année 61, sa première captivité dure jusqu'à l'été de l'an 63 (Act. Ap. xxviii, 30). Pendant ce premier séjour dans la capitale de l'Empire, l'Apôtre écrit les lettres à Philémon, aux Colossiens, aux Éphésiens et aux Philippiens. Les trois premières (Philem., Col., Eph.) ont été envoyées simultanément, en 62, par le même messager, Tychicus (Eph. vi, 21; Col. iv, 7), mais à des destinations différentes. Tandis que Philem. est adressée exclusivement aux quelques fidèles de Colosses qui se réunissaient d'ordinaire dans la demeure de Philémon, Col. est adressée à toute la communauté chrétienne de cette ville. Quant à l'épître intitulée « aux Éphésiens », elle s'adresse en réalité aux différentes chrétientés de la province d'Asie; c'est une lettre encyclique. Il est vrai que son inscription porte : τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. M. Zahn démontre que les mots ἐν Ἐφέσῳ n'appartiennent pas au texte primitif. Il s'appuie sur les témoignages de l'ancienne tradition et sur la critique textuelle. Les manuscrits dont se servaient Marcion, Tertullien, Origène, ne contenaient pas cette détermination locale. Aussi bien la comparaison de Eph. i, 1 avec Rom. i, 7; Col. i, 2 et Philem. i, 1 montre que l'expression n'est pas ici à sa place naturelle; il faut l'attribuer à une interpolation de copiste. D'ailleurs, si l'on admet que Eph. a été écrite pour les seuls chrétiens d'Éphèse, on se heurte à des difficultés insurmontables. Dans ce cas, en effet, les passages i, 15 et iii, 1-4 prouveraient que l'auteur de l'épître ne connaît pas personnellement les Éphésiens, ce qui est inconciliable avec les données fournies par le livre des Actes. La destination de la lettre « aux Éphésiens » se déduit de Col. iv, 16. Il n'est pas question à cet endroit d'une lettre spéciale que saint Paul aurait écrite aux Laodicéens, mais d'une lettre commune, destinée à être lue dans les différentes chrétientés de l'Asie. Tychicus, en se rendant de Rome à Colosses, devait passer d'abord par Laodicée et faire connaître aux chrétiens de cette ville la lettre circulaire dont il était porteur; les Colossiens recevraient l'épître commune venant directement de Laodicée, ἐκ Λαοδικείας. En résumé, donc les trois épp. Philem.,

Col., et Eph. répondent, à raison de leur destination, à trois cercles concentriques : le groupe des fidèles qui fréquentaient la maison de Philémon, la communauté de Colosses, l'ensemble des chrétientés d'Asie. (P. 343.) Étant donné le rapport intime qui relie entre eux ces trois écrits, la question d'authenticité n'offre pas de difficulté sérieuse. En comparant Philem. et Col., on remarque aisément qu'elles sont d'un même auteur; la ressemblance est surtout frappante en ce qui concerne les personnes mentionnées; dans les deux lettres se trouvent les mêmes noms propres : Timothée, Luc, Aristarque, Epaphras, Demas, Marc. D'où il faut conclure qu'elles ne peuvent pas être toutes les deux l'œuvre d'un faussaire, une double falsification n'ayant pas dans ce cas, sa raison d'être. Peut-on admettre que l'une a été calquée sur l'autre? Le contenu des documents en question ne peut se concilier avec une semblable hypothèse. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les deux épîtres pour voir qu'elles ne sont pas la reproduction l'une de l'autre, mais qu'au contraire elles se complètent mutuellement et s'harmonisent à tel point, que l'on ne saurait découvrir entre elles la plus légère contradiction. Quant à l'épître aux Éphésiens, la tradition des premiers siècles démontre son authenticité. Vers le milieu du deuxième siècle. Marcion la reconnaissait comme étant de saint Paul. En la recevant dans son *Apostolicum*, il changea son titre πρὸς Ἐφεσίους en πρὸς Λαοδικέας (Col. IV, 16). La lettre était donc connue dès avant Marcion sous le nom d'épître « aux Éphésiens ». Elle n'a pu recevoir ce faux titre qu'en prenant place dans la collection des épîtres canoniques. Or, si cette erreur s'est produite, c'est qu'au moment où la lettre a été insérée dans la collection, elle était déjà assez ancienne pour qu'on eût perdu de vue sa destination primitive.

L'épître aux Philippiens a été écrite vers la fin de la première captivité, en 63, pendant le jugement qui devait avoir pour l'Apôtre une issue favorable. Saint Paul manifeste clairement l'espoir de sa prochaine délivrance. D'après ce que nous lisons III, 1, on est en droit de supposer que saint Paul a déjà écrit une première lettre aux chrétiens de Philippes. Ceux-ci, en lui répondant, lui ont adressé des questions et demandé des avis. C'est la réponse à ces questions et à ces demandes qui fait le fond de la seconde lettre. L'authenticité et l'intégrité de cet écrit ne demandent pas de longues démonstrations.

Nous arrivons aux lettres dites *pastorales* qui constituent le quatrième groupe des épîtres pauliniennes. Elles sont au nombre de trois : deux sont adressées à Timothée, l'autre est destinée à Tite. Il y a entre elles un lieu de parenté analogue à celui que l'on remarque entre Philem., Col. et Eph. On y rencontre une même doctrine exposée dans

un même style; on en conclut qu'elles sont de la même époque. La deuxième épître à Timothée fournit des données précieuses pour l'histoire des dernières années de saint Paul. L'Apôtre est prisonnier à Rome. Il attend la mort avec résignation; il touche au terme de sa course; le temps d'épreuve et de lutte est fini pour lui (IV, 6-7). Il profite des quelques instants qui lui restent pour adresser à son cher Timothée ses recommandations suprêmes. Sa lettre est un testament. De tels détails sont absolument contraires à ceux que nous trouvons dans Phlp. (I, 19, 25; II, 24). D'un côté, c'est l'imminence du martyre, de l'autre, l'espoir certain de la liberté. A moins de nier l'authenticité de l'ép. à Tim., il faut admettre que saint Paul y retrace les circonstances et l'issue de son second emprisonnement. Selon M. Zahn, cette lettre a été écrite dans la deuxième moitié de l'année 66, immédiatement après l'arrestation de l'Apôtre (été 66). Il y a par conséquent, entre les deux captivités, un intervalle de trois ans, durant lequel l'Apôtre a réalisé ses anciens projets. Après avoir visité les chrétientés dispersées dans l'orient de l'Empire (Corinthe? Crète, Macédoine, Troade, Éphèse?), il s'est dirigé vers l'Espagne. C'est pendant son séjour parmi les chrétiens d'Orient que saint Paul a rédigé I Tim. Au cours du même voyage, saint Paul a écrit à Tite, peu de temps après avoir visité l'île de Crète. D'après le système chronologique adopté par M. Zahn, la rédaction des deux lettres I Tim. et Tit. tomberait probablement dans les derniers mois de l'année 63. (P. 443, s.)

On sait que l'authenticité des épîtres pastorales est rejetée par un bon nombre de critiques. M. Zahn prend à tâche de la défendre et de la démontrer. Il déclare tout d'abord que « l'assurance avec laquelle, depuis plusieurs générations, on s'obstine à nier l'origine paulinienne de ces épîtres, n'a aucun fondement dans la tradition ». (P. 457.) Il est prouvé, en effet, que ces écrits étaient fort répandus avant Marcion, bien que ce dernier ne les ait pas admis dans son recueil. La thèse ne demande par conséquent qu'une démonstration négative. On fait valoir contre l'authenticité des épîtres pastorales deux objections principales : *a*) ces écrits supposent la hiérarchie ecclésiastique régulièrement constituée; — *b*) il y est fait mention de faux enseignements, de doctrines hérétiques. Mais au temps de saint Paul, la hiérarchie n'était pas encore fixée et les hérésies n'avaient pas encore fait leur apparition. — Ces difficultés peuvent se résoudre de différentes manières. Voici la solution donnée par M. Zahn : au temps de saint Paul, le clergé était divisé en deux catégories, celle des ἐπίσκοποι (= πρεσβύτεροι) et celle des διάκονοι. La distinction entre *évêques* et *presbytres* n'était que nominale. L'office des personnages désignés par ce double nom consistait dans

la direction et l'administration de la communauté. Les différentes fonctions ecclésiastiques n'étaient pas encore délimitées. Pour ce qui est de l'imposition des mains mentionnée I Tim. IV, 14, V, 22 et II Tim. I, 6, il faut y voir, dit M. Zahn, une simple formule abréviative. L'ordination ne consistait pas dans « le procédé magique de l'imposition des mains », mais plutôt dans la prière et dans la foi (Ps. 465, s.). Quant aux erreurs que l'Apôtre signale par les termes μῦθοι et γενεαλογίαι, elles n'ont rien de commun avec le gnosticisme. Cette observation s'applique également au mot ἑτεροδιδασκαλοῦντες, dont l'Apôtre se sert pour signaler certains « laïques » qui répandaient dans l'Église naissante des doctrines subversives, sans avoir toutefois un système théologique déterminé. M. Zahn conclut sa démonstration en relevant les particularités de style et prouve que l'élément paulinien, *das paulinisch klingende*, comme disent les Allemands, se rencontre dans les épîtres pastorales, aussi bien que dans les autres écrits de l'Apôtre.

L'auteur promet de faire la synthèse de son système chronologique à la fin du second volume. Il ne sera pas sans intérêt d'en donner ici un aperçu général :

52 (fin)	Paul arrive à Corinthe, où il demeure jusqu'à l'été de 54.
53 (printemps)	Gal.
— (été)	I Thess.
— (automne)	II Thess.
54 (été)	Paul se rend de Corinthe à Éphèse, où il séjourne jusqu'en 57.
56/57	Cor.
58 (mars)	Rom.
— (été)	Paul est arrêté à Jérusalem.
58-60	Paul prisonnier à Césarée.
60 (été)	*Paul en appelle à l'empereur devant Festus.*
61 (printemps)	Paul est transporté à Rome, où il est détenu jusqu'à l'été de l'année 63 : *première captivité.*
62	Col., Philm., Eph.
63 (printemps)	Commencement du procès.
63 (printemps-été)	Philip. ; — Paul est acquitté.
63 (6 derniers du mois)	I Tim., Tit.
64 (printemps)	Paul va évangéliser l'Espagne.
65/66	Paul et Timothée se retrouvent à Nicopolis.
66 (printemps)	Paul retourne en Italie.
66 (été)	Paul rentre à Rome où il est fait prisonnier : *deuxième captivité.*
—	II Tim.
66 (fin) - 68 (9 juin)	Paul est martyrisé sur la route d'Ostie.

Il y a, entre la chronologie de M. Zahn et celle qui a été proposée naguère par M. Harnack, une divergence remarquable (cf. *Rev. bibl.*, juillet 1897). Nous sommes ici en présence des dates reçues. Il faut ce-

pendant faire une restriction pour ce qui concerne les épîtres. Mais il est incontestable que l'ordre assigné aux écrits pauliniens dans la collection canonique avait exercé jusqu'ici une certaine influence dans la détermination de leurs dates relatives. Les données chronologiques intéressent surtout l'historien. Les exégètes qui liront le nouvel ouvrage du professeur d'Erlangen, et qui savent quel protestant « orthodoxe » il est, ne seront pas surpris de l'attitude résolûment conservatrice de l'auteur. Mais ils y trouveront en même temps une érudition de bon aloi mise au service d'une critique pénétrante et solide.

P. Th. Calmes.

Rouen.

III

LES COMMENTAIRES DE SAINT ÉPHREM

SUR LE PROPHÈTE ZACHARIE (*fin*)

CHAPITRE XII

2-3. — *Je ferai de Jérusalem une porte de tremblement pour tous les peuples d'alentour* (1). Le prophète désigne l'accord des peuples étrangers qui devaient s'unir à l'aide des rois d'Égypte et de Syrie contre Jérusalem. *Et l'angoisse sera sur Juda avec Jérusalem. Et en ce jour il arrivera que je ferai de Jérusalem une pierre à fouler aux pieds pour toutes les nations, et tous ceux qui la foulevont seront meurtris* — seront châtiés de manière à le sentir vivement. *Et toutes les nations de la terre se rassembleront contre elle.*

4. — *En ce jour-là, dit le Seigneur, je frapperai tous les chevaux d'étourdissement et leurs cavaliers de stupeur.* — Je détruirai leurs préparatifs. *Et j'ouvrirai les yeux sur Juda,* — pour le conserver et l'enrichir.

5. — *Et les grands de Juda diront dans leur cœur : Les habitants de Jérusalem sont devenus plus forts que nous,* non par leur propre force, mais *par le Seigneur tout-puissant leur Dieu.* — Il parle des Machabées qui par la force divine devinrent forts et vainquirent les Grecs

(1) C'est le texte de la version Simple qui concorde avec la version des LXX.

qui étaient venus sur leurs terres, les refoulèrent et les culbutèrent.

6-7. — *Et le Seigneur sauvera la maison de Juda*, — c'est-à-dire les Juifs, des mains des Grecs comme auparavant il les a délivrés des mains de Gog. *Et Jérusalem sera de nouveau habitée dans Jérusalem même.* Comment peut-on entendre ces mots? *Jérusalem sera habitée dans Jérusalem?* Il appelle ici Jérusalem l'âme qui, délivrée par Notre-Seigneur et revenue à sa beauté première, habitera dans la cité libre de la Jérusalem céleste.

8. *En ce jour-là le Seigneur protégera les habitants de Jérusalem et l'infirme sera comme David.* — La force de Dieu les protégera pour le salut et l'infirme et le faible au jour du combat seront comme David qui tua Goliath. *Et la maison de David sera comme Dieu.* — *Ils seront par Dieu* comme Dieu qui les a délivrés de l'Égypte et comme l'ange du Seigneur qui a détruit les Chananéens devant eux. Dans le sens mystique, il appelle aussi infirmes les fidèles, qui forment l'Église qui est la Jérusalem mystique, ou bien encore le plus petit dans l'Église. Car Notre-Seigneur a dit que celui-là est plus grand que Jean-Baptiste (1). Le prophète l'appelle allégoriquement David. Et il appelle *maison de David*, les chefs de l'Église, c'est-à-dire les apôtres qui ont reçu dans l'assemblée des fidèles des trônes sur lesquels ils seront assis pour juger les douze tribus d'Israël comme Dieu lui-même. C'est encore le symbole du degré sublime auquel sera élevé le corps humain en ce jour où il sera spiritualisé. L'âme est la maison intellectuelle de David ; elle sera en effet élevée finalement à une telle beauté qu'elle ressemblera à Dieu. Dans l'interprétation donnée plus haut sur le plus petit dans l'Église et sur les Apôtres, les mots *en ce jour-là* sont le temps de la promulgation de l'Évangile; dans la dernière interprétation c'est le jour de la résurrection.

10. — *Et je répandrai sur la maison de David un esprit de miséricorde et ils regarderont vers moi qu'ils auront percé.* — Ces paroles s'entendent des peuples convertis à la foi après le crucifiement et des prêtres de l'Église sur lesquels Dieu répand la grâce divine et les dons du Saint-Esprit ; ils tournent leurs regards vers le Christ qui eut le côté transpercé et espèrent en lui; elles s'entendent aussi dans un autre sens des Juifs, auteurs du crucifiement, qui, au jour de la résurrection, regardaient vers le Christ qui apparaissait et confessaient que c'est lui dont ils ont percé le côté avec une lance. Dans le sens réel, ces paroles : *Ils pleureront sur lui comme on pleure sur un fils unique*, etc., et *ils regarderont vers celui qu'ils ont percé* signifient : Les amis de Judas

(1) Luc. VII, 28.

Machabée crieront et se lamenteront sur lui parce que les nations l'ont percé et tué; ils le pleureront avec l'amour avec lequel on pleure un fils unique; *ils se lamenteront sur lui et se feront des contusions comme on fait sur un premier-né*, comme une mère sur son enfant unique.

11. — *En ce jour-là il y aura sur lui de grandes lamentations à Jérusalem, comme les lamentations de Baramon dans la plaine de Mageddo.* Il dit : *Il y aura sur lui de grandes lamentations à Jérusalem*, comme les lamentations qui eurent lieu le jour de la mort de Josias qui fut tué par les Égyptiens dans la plaine de Mageddo. En effet, il y eut réellement lamentation et deuil sur Judas Machabée parce qu'il s'était illustré dans des combats victorieux contre les nations qui venaient attaquer Jérusalem et le peuple juif. Lorsqu'il fut tué, Jérusalem et ses habitants furent plongés dans le deuil. Ces paroles s'entendent aussi dans un sens vrai de Notre-Seigneur, que l'univers pleura au jour de sa passion et auquel il fit un deuil comme à un fils unique. Car les rochers se fendirent, la terre trembla, le soleil s'obscurcit dans le firmament; l'enfer lui-même fut dans le deuil; il rendit ses morts qui sortirent d'en-bas.

12-13. — *La terre pleurera familles par familles.* — Chaque famille par groupes. *La famille de David à part, et les femmes à part; la famille de Nathan à part*, et le reste — les hommes de chacune des tribus à part et leurs femmes à part et les femmes de chacune des tribus à part. Comme nous l'avons dit, ces choses eurent réellement lieu à la mort de Judas Machabée. Mais dans un sens mystique et très vrai, elles s'appliquent à la mort de Notre-Seigneur.

Comme on le voit dans ces dernières paroles, S. Éphrem ne distingue pas les divers sens de l'Écriture avec la précision qu'on y met aujourd'hui. D'abord, on a vu dans les chapitres précédents qu'il lui arrive de confondre le sens symbolique qui appartient au sens métaphorique avec le sens typique ou figuratif. Ici il dit que la prophétie se rapporte dans le *sens réel* ܫܘܫܒܢܐ à Judas Machabée et dans le *sens mystique et très vrai* ܫܘܫܒܢܐ ܕܡܫܝܚܐ à Notre-Seigneur. Au verset 11 il dit également que les lamentations dont parle le prophète eurent lieu *réellement* à la mort de Judas Machabée et qu'elles s'entendent aussi, — *comme dans un sens vrai* ܐܝܟ ܕܫܪܝܪܐ ܐܝܟ de Notre-Seigneur. Enfin, au verset 10 il rapporte les premières paroles au Sauveur et les dernières à Judas Machabée sans mentionner en quel sens, sauf qu'il ajoute le mot *réellement* pour la seconde partie du verset. Au verset 1 du chapitre XIII, il distingue le *sens littéral*, qu'il appelle *sens externe* ܫܘܫܒܐ ܚܝܢܐ, du *sens spirituel* qu'il appelle *interprétation spirituelle et sens vrai* ܦܫܝܛܐ ܕܫܘܫܒܐ ܕܫܪܝܪܐ ; ܦܫܝܛܐ. Au même chapitre XIII, 6, il applique les paroles prophétiques directement à Notre-Seigneur sans mentionner un autre sens. Au verset suivant il dit : « il appelle *allégoriquement* ܚܪܒܐ *glaive*, la langue trompeuse et menteuse des Juifs et *pasteur* le Christ. » Puis il ajoute : On entend aussi cela dans le *sens externe* ܫܘܫܒܐ ܚܝܢܐ du pontife Onias. « Au chapitre XIV, après avoir rapporté au temps des Machabées les sept premiers versets il ajoute :

« Lorsqu'on considère tout cela avec un *esprit sagace* ܡܕܡܢܝܬܐ ܡܫܬܡܥܬܐ, on voit que cela se rapporte *très bien* ܛܒ ܐܝܟܢܐ, *et exactement.* ܕܫܪܝܪܐ au jour de la passion du Sauveur. Il parle plus clairement au verset 9. Après avoir dit que les paroles du prophète sont *symboliques* et qu'elles se rapportent au temps des Machabées, il ajoute : « Elles se rapportent aussi dans le *sens mystique* ܐܝܟ ܕܪܙܐ ܐܠܗܝܐ au temps de la venue du Christ.

CHAPITRE XIII

1. — *Une source de salut sera ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem.* Selon la lettre, le sens est : Afin qu'ils ne soient pas suffoqués par la tristesse de ne pas trouver de salut, une source de salut sera ouverte par Jonathan, frère de Judas Machabée. Mais selon le sens spirituel et vrai nous entendons par fontaine de salut, l'écoulement du sang précieux et de l'eau sainte qui coulèrent du côté de Notre-Seigneur sur la croix sainte *pour l'aspersion et la purification,* — pour l'aspersion qui ôte les souillures et pour la purification qui lave l'erreur.

3. — *Et si quelqu'un prophétise encore, son père et sa mère lui diront : Tu ne vivras pas.* — S'il se trouve parmi eux un prophète menteur, ses parents qui priaient pour sa vie le maudiront.

4-5. — *Et les prophètes menteurs seront couverts de honte.* — Il dit *couverts de honte* par la réprimande de leurs parents. — *Et ils ne se couvriront plus de peaux velues,* — pour cacher leur mensonge sous l'apparence de la vérité ; *mais le prophète menteur s'avouera et dira : Je ne suis point prophète de la vérité* comme tu le pensais, *mais je suis un homme qui cultive la terre et l'homme a excité mon zèle dès ma naissance* (1) — dans la simplicité de mon labeur il m'a trompé et m'a fait agir ainsi.

6. — *Et ils diront : Quelles sont ces plaies qui sont dans tes mains? Et il dira : Ce sont les plaies que j'ai reçues parmi mes amis.* Ceci s'entend de celui qui, plus haut est appelé source de vie, et convient parfaitement au fils de Dieu. Car les bataillons célestes, qui sont les amis et les serviteurs de l'époux, interrogent le Christ sur les plaies qu'il a reçues de ceux qui l'ont crucifié et sur les stigmates des clous dans ses mains ; et il semble leur répondre et dire : ces plaies je les ai reçues, non de mes ennemis, mais parmi mes amis et mes parents, par ce qu'ils haïssaient les prophètes menteurs et me prenaient pour un séducteur et un prophète de mensonge. Les bataillons célestes ont fait de semblables questions dans les paroles écrites par Isaïe en disant :

(1) Leçon de la Peschita.

Quel est celui qui vient d'Edom et de Bosra avec des vêtements rougis (1). Quand ils ont vu en esprit son corps ensanglanté par le sang de la passion.

7. — *O épée, réveille-toi contre mon pasteur, et contre l'homme qui est mon ami, dit le Seigneur puissant*, — contre mon fils véritable et contre mon ami à cause du corps qu'il a pris. Il appelle allégoriquement *glaive*, la langue trompeuse et menteuse des Juifs et *pasteur* le Christ. On entend aussi cela dans le sens littéral du pontife Onias; il l'appelle *mon ami* parce qu'il était aimé de Dieu et faisait sa volonté. *Frappe le pasteur et le troupeau sera dispersé.* — Frappe le pasteur au côté, selon la parole du Sauveur qui a dit : *Je frapperai le pasteur*, etc. (2), c'est-à-dire je n'empêcherai pas ceux qui frappent le pasteur; ce qui commença à l'heure même où l'on appréhenda Notre-Seigneur et finit lorsqu'on lui perça le côté. Le troupeau, c'est l'ensemble des hommes qu'il instruisit. Car le père appelle pasteur le fils et brebis ses disciples. *J'étendrai ma main sur les chefs* (3). — Il appelle chefs les pasteurs qui sont les saints apôtres, brebis du Christ et pasteurs de toutes les Églises, qui ont été dispersés, oppressés, et troublés la nuit où les Juifs prirent le Christ, et ensuite ils se séparèrent les uns des autres pour se disperser dans tout l'univers.

8. — *Et il y aura dans toute la terre, dit le Seigneur, deux parties qui cesseront et périront*, — c'est-à-dire dans cette terre que les Juifs habitent et dans la ville capitale de leur royaume Jérusalem, deux parties des habitants périront par le glaive ou seront dispersées et errantes dans le monde. *Et je jetterai dans le feu la troisième qui restera*, — dans le feu de la pauvreté. C'est ce qu'avait montré Isaïe : *Je les fondrai comme on fond l'argent* (4) — Je les fondrai par les souffrances comme on fond l'argent par le feu.

CHAPITRE XIV

1. — *Voici le jour du Seigneur qui vient.* — Voici le jour du Seigneur qui vient pour Jérusalem: *Et tes dépouilles seront partagées en toi.* Il indique les jours d'Antiochus Épiphane quand les Grecs partagèrent les dépouilles de la ville dans la forteresse à côté.

(1) Is. LXIII, 1.
(2) Matt. XXVI, 31.
(3) Leçon de la Peschita.
(4) Is. XLVIII, 10.

2. — *Les maisons seront dévastées et les femmes violées et une partie de la ville ira en captivité*, — ceci eut lieu le jour où quatre-vingt mille Israélites furent tués et quatre-vingt mille Israélites conduits en captivité, comme il est indiqué au livre des Machabées. *Et une partie du peuple ne périra pas*, — la troisième partie qui restera dans la ville, ce sont ceux qui échapperont au carnage dont il a parlé plus haut.

3. — *Le Seigneur sortira* — de son temple après le carnage et la captivité d'un grand nombre. *Et il combattra ces nations-là*, — les Grecs et les Araméens *comme il a combattu au temps de la guerre*, comme il a combattu et détruit la maison de Gog au temps de la guerre.

4. — *Et la montagne des Oliviers sera divisée, une moitié vers l'Orient et l'autre moitié vers l'Occident. Et il y aura entre elles une vallée très profonde.* — Elle fut divisée en effet dans l'apparition qui se montra aux Juifs avant la persécution d'Antiochus pour soutenir leur courage et jeter l'effroi parmi les nations qui entendirent rapporter ce fait. Car les Grecs qui cherchaient à prendre Jérusalem avec une armée imposante s'établirent sur cette montagne. Or, comme les deux partis qui se combattaient et dont parle le livre des Machabées (1) étaient la figure de ce qui devait arriver, de même et peut-être de ce même temps, la montagne se divisa, en vision, avant que n'arrivât l'événement qu'elle présageait, c'est-à-dire avant les scissions et les discordes qui divisèrent le peuple et les épreuves douloureuses dans lesquelles Antiochus et les rois ses successeurs plongèrent les Juifs, et avant les combats par lesquels les Machabées délivrèrent leurs concitoyens et leur rendirent le pouvoir de vivre selon leurs lois et leurs coutumes.

5. — *Et vous fuirez à la vallée des montagnes, parce que la vallée des montagnes arrivera jusqu'à son rétrécissement.* — La montagne des Oliviers se divisera, et il se fera dans son milieu une vallée profonde qui resserrera les deux parties de la ville. Car il y avait deux parties : l'une bâtie par les Jébuséens, l'autre par David qui la nomma sa ville. *Et vous fuirez comme vous avez fui devant le tremblement de terre qui eut lieu aux jours d'Ozias, roi Juda, et le Seigneur mon Dieu entrera*, etc. Comme la montagne de Sinaï fuma lors de la descente de Dieu sur elle, il semble que la montagne des Oliviers se divisa sous le contact des pieds de Dieu qui la parcourait.

6. — *Il n'y aura pas de lumière en ce jour-là, mais du froid et de la gelée.* — Il n'y aura pas de salut en ce jour-là, mais trouble, crainte et commotion. *Et ce jour-là sera connu du Seigneur.* — Bien qu'il doive y avoir ce jour-là de la consolation mêlée à la tristesse, néan-

1. II Macc. v, 3

moins Dieu seul le sait, comme seul le Seigneur connaît le temps de l'affliction.

7. — *Il n'y aura ni nuit ni jour.* — Ce ne sera ni entière affliction ni entier bonheur. *Le soir il y aura de la lumière.* — Il désigne ici ce que nous avons rappelé plus haut, c'est-à-dire les divers états des Juifs aux jours des Machabées. Mais lorsqu'on considère tout cela avec un esprit sagace, on voit que cela se rapporte très bien et très exactement au jour de la passion du Seigneur. Car alors la lumière du jour disparut et s'éclipsa pendant un temps assez long, — pendant trois heures, que dura l'éclipse du soleil. C'est de ces ténèbres qui eurent lieu alors qu'il dit : Ce ne sera ni la nuit ni le jour. Car depuis la sixième heure jusqu'à la neuvième les ténèbres règnèrent en ce jour-là sur toute la terre. *Et le soir il y eut de la lumière depuis neuf heures jusqu'au soir.*

8. — *Et des eaux vives s'écouleront de Jérusalem; elles s'écouleront dans la Mer orientale et occidentale.* — Après cela la loi de vie sortira de Jérusalem, comme Notre-Seigneur l'a dit. *La loi sortira de Jérusalem* (1) et se répandra dans les peuples d'alentour qui sont figurés par la Mer orientale que l'Écriture appelle la Mer de sel (2). La Mer occidentale c'est la grande Mer. Ou bien autrement. Il appelle symboliquement Mer orientale les nations qui habitent la région de la lumière, et Mer occidentale le peuple juif; car il n'aurait pas été privé de l'eau désaltérante de l'Évangile, s'il ne s'en était privé lui-même. Car bien que symboliquement ce peuple soit désigné par l'Occident et par les ténèbres, cependant la boisson des eaux vives de la sainte doctrine du Christ ne lui sera pas refusée, s'il se convertit. *Et l'été et l'hiver seront comme auparavant.* — L'été et l'hiver couleront dans le même ordre et dans les mêmes bienfaits sur les peuples croyants que sur nos pieux ancêtres.

9. — *Et le Seigneur sera roi sur toute la terre.* Il est manifeste que ces paroles se rapportent aux temps des Machabées, parce que toute la terre des Juifs revint alors à la crainte de Dieu et repoussa le culte des idoles qu'Antiochus avait établi. Sans doute, comme nous l'avons dit, ces paroles se rapportent aux temps des Machabées et à la terre de Juda; mais elles se rapportent aussi dans le sens mystique au temps de la venue du Christ. Dans ce sens, le prophète appelle *été*, le temps joyeux de l'Épiphanie qui fut pour la terre comme Nisan, mit fin à l'hiver et commença l'été plein de bénédiction. L'*hiver*, ce

1. Is. II, 3. Notre-Seigneur a dit dans une phrase analogue : *Le salut vient des Juifs.* (Joan. IV, 22.) C'est le texte que les éditeurs romains ont mis dans leur traduction. Mais le syriaque a : ܡܢ ܝܗܘܕܝܐ ܢܦܩܐ ܗܘ :

(2) La Mer Morte.

sont les ténèbres dans lesquelles le démon fut plongé. *Comme auparavant :* il parle du temps qui procura le salut à la maison de Moïse et d'Israël et fut, pour les Israélites délivrés, un printemps réjouissant, et, pour les Égyptiens, un hiver désolant à cause de l'immersion et de la suffocation de leur armée dans les flots. *Et le Seigneur fut roi sur toute la terre* lorsque l'Évangile fut prêché dans le monde entier, que l'on crut à Jésus-Christ et qu'on le reconnut comme Dieu et comme le véritable roi.

10. — *Il entourera la terre comme la plaine depuis Gabaa jusqu'à Ramoun au midi de Jérusalem.* Il désigne les deux limites de leur État, depuis Gabaa au nord, jusqu'à Ramoun au sud.

13. — *En ce jour-là, il y aura une grande épouvante venue du Seigneur, l'un prendra tout épouvanté la main de l'autre et leurs mains se colleront l'une à l'autre.* Il annonce la tranquillité et la paix au peuple Juif, l'épouvante et l'effroi aux Grecs et aux Juifs impies, qui ont abandonné la religion de leurs pères. *Et il arrivera que l'un prendra la main de l'autre,* comme l'homme saisi de peur craint de lâcher la main de son prochain à cause de la peur.

20-21. — *En ce jour-là, il sera* (écrit) *sur le frein du cheval : Consacré au Seigneur.* — Ni guerre, ni fureur, mais sainteté et paix. C'est ce qu'annonçait Isaïe disant : *Ils forgeront avec leurs épées des socs de charrues, et avec leurs lances des faulx, et un peuple ne lèvera plus l'épée contre un autre peuple* (1). Les deux prophètes regardaient en esprit l'avènement de Notre-Seigneur. Le prophète appelle *cheval,* la croix du Christ, *frein* les commandements de Dieu qui sont un frein mis sur le cœur des fidèles pour les retenir du péché, comme le frein retient le cheval et le fait aller selon la volonté de son maître, c'est-à-dire de son cavalier. *Et les chaudières de la maison du Seigneur seront comme les coupes de devant l'autel. Et toute chaudière à Jérusalem et dans Juda sera consacrée au Seigneur puissant et tous ceux qui offrent des victimes viendront et s'en serviront pour cuire,* c'est-à-dire tout le service de la maison de Dieu sera honoré à tel point que les chaudières, dans lesquelles on cuit les mets, seront aussi respectables aux yeux des étrangers qui sont parmi vous qu'à vous, Juifs, les vases de l'autel qui est dans la maison de Dieu. Et non seulement toutes les chaudières sacrées de Jérusalem, mais toutes les chaudières de la terre de Juda seront censées consacrées au Seigneur, comme des vases consacrés à Dieu et seront honorées par les Juifs et les Gentils comme des vases consacrés au Seigneur. Le sens mystique montre

(1) Is. II, 5.

deux choses aux Juifs : La première : le respect suprême que toutes les nations rendront à la loi de salut qui vient des Juifs; la seconde, l'heureuse conversion des Juifs et des Gentils par les eaux du saint baptême, car de chaudières de chairs ils seront changés en vases de parfums par le saint baptême.

On a vu que le moine d'Édesse en appelle fréquemment à l'histoire des Machabées. On se tromperait si l'on s'imaginait qu'il a puisé ses connaissances dans l'historien Josèphe ou dans quelque autre source profane. C'est dans les deux livres canoniques des Machabées qu'il a puisé. Il le dit lui-même expressément et ôte ainsi tout subterfuge à ceux qui voudraient soutenir le contraire. Ainsi XIV, 2 et 4 il en appelle deux fois à ce que dit *le livre des Machabées*. En effet, tous les faits qu'il allègue concernant Antiochus, Onias et Judas Machabée, sont contenus dans le premier et le second livre des Machabées. Il fait la même chose dans son commentaire sur les chapitres XI-XII de Daniel où il cite pour ainsi dire l'histoire des Machabées à chaque verset. J'ai publié l'hymne du diacre d'Édesse sur le martyr de Samona et de ses sept fils qui est rapporté au chapitre VII du second livre des Machabées (1). Il suit de là non seulement que saint Éphrem connaissait ce livre et admettait l'histoire qu'ils contenaient comme le reste de l'histoire d'Israël, mais que ces livres étaient déjà alors traduits en syriaque, car la docteur syrien ne pouvait les lire en grec. Il est aussi à remarquer, comme je l'ai fait en 1893 (2), qu'il cite les livres des Machabées comme il cite les autres livres historiques de l'Ancien Testament et qu'on chercherait vainement chez lui une trace de le distinction des Livres saints en proto et deutéro-canoniques.

T.-J. LAMY.

Louvain.

IV

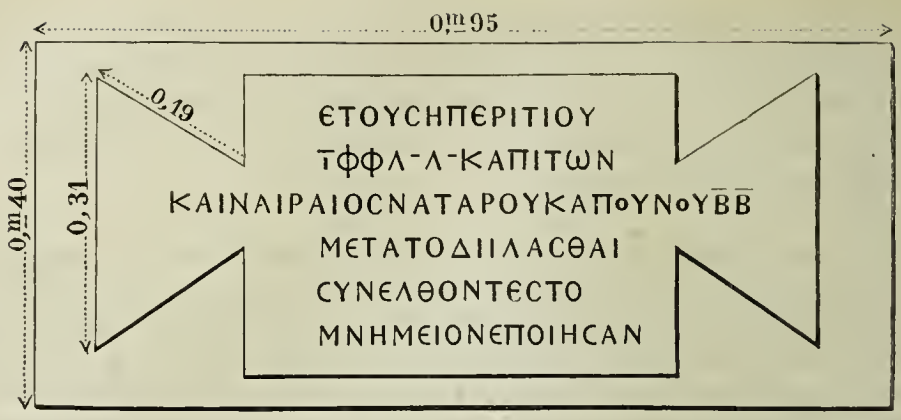
INSCRIPTIONS GRECQUES DU HAURAN (3)

Brâk : Constantia. — 1. Copiée par Wetzstein, mais très douteuse ; non retrouvée par Waddington (n° 2537[b]) ; recopiée par nous et estampée :

(1) *S. Ephraem Syri Hymni et Sermones.* Mechlininiæ 1889, t. III, 686 sqq. MM. Bensly et Barnett ont reproduit cet hymne avec quelques variantes tirées de Add. mess. 14520 B. M. dans *The fourth Book of Macabees and Kindred docum.* Cambridge, 1895.

(2) *Revue biblique,* 1893, p, 15.

(3) Une autre partie du Hauran a été récemment explorée par M. Fossey, membre l'École française d'Athènes. Voyez ses « Inscriptions du Hauran », dans le *Bulletin de corr. hellénique,* 1897. M. Fossey et M. Batiffol ont bien voulu se charger de corriger à Paris les épreuves de la présente série.



Ἔτους η′ περιτίου ι′ Φλ(άβιοι) Καπιτων καὶ Ναιραιος Ναταρου Καπουνου ΒΒ, μετὰ τὸ διὶ [ἱ]λᾶσθαι (?) συνελθόντες τὸ μνημεῖον ἐποίησαν (1).

2. Copiée par nous sur un linteau renversé servant actuellement de linteau à la porte du monument qui renferme le tombeau de Ṣeiḫ Ḫalîl. Inscription encadrée, deux couronnes sur les côtés :

ΦΛϹΖΟΝΗ
ΝΟϹΤΡΙΒΟ
ΥΝΟϹΤΟΝ
ЄΙΔΙΟΝЄΚ
ΤΙϹЄΝ ✠

Φλάβιος Ζονηνος (?) τριβοῦνος τὸν ἴδιον ἔκτισεν. Longueur totale de la pierre avec les couronnes, 1m,50 ; hauteur, 0m,35. Cadre de l'inscription : hauteur, 0m,30 ; longueur, 0m,40.

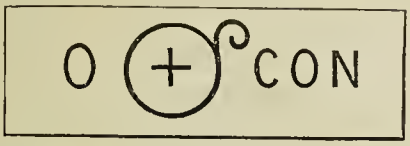
3. Copiée par nous, sur un linteau servant maintenant de seuil, basalte : longueur 1m,50, haut. 0m,30 ; lettres irrégulières. Estampée en partie (2).

ΟΛ////ΟΜϹΟ//////////Ο
ΤΙΝΙΔΙΑΝ
Μ//////////ΟϹ/////Є ΙΔ////ΟΝЄΚΤΙϹ
ϟ Α

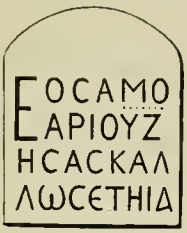
(1) Sur l'abréviation BB, inexpliquée encore, voyez Waddington, nos 2061 et 2293.

(2) La première lettre doit être φ. Ce serait donc encore le gentilice *Flavien*. La 4e lettre reproduite est quelque chose comme deux Λ. On lit très bien τὴν ἰδίαν. La formule est commune, et l'on pourrait en restituer ainsi la fin :... τὴν ἰδίαν μνήμην αὐτὸς ἐξ ἰδίων ἔκτισεν. Les deux chiffres sont koppa et alpha sans doute (= 91).

4. Copiée par nous, sur un linteau de porte : fragment.



5. Copiée et estampée par nous dans un champ qui paraît avoir été la nécropole (1). Hauteur $0^m,55$, larg. $0^m,29$.



Ἔος Ἀμαριου ζήσας καλῶς ἔτη ιδ'.

6. Copiée et estampée par nous. Hauteur, $0^m,85$; largeur, $0^m,36$. Dans le même champ que la précédente.

ΜΑCΑΔΑ
ΘΟCΑΔΔ
ΟΥΖΗCΑC
ΚΑΛΩCΕΤ
Η Μ

Μασαδαθος Ἀδδου ζήσας καλῶς ἔτη μ'.

7. Copiée et estampée par nous au même endroit. Hauteur, $0^m,80$; largeur $0^m,34$.

ΝΑΤΑΡΟC
ΑΛΛΑΙΟΥ
ΖΗCΑC
ΚΑΛΩC
ΕΤΗ Ϟ

Νατάρος Ἀλλαιου (?) ζήσας καλῶς ἔτη ζ' (2).

(1) Cette inscription et les cinq suivantes ont été estampées dans un champ à 20 minutes environ du village.

(2) La forme du koppa est ici un peu étrange, mais il n'est pas de sigle numérique qui soit plus varié dans les inscriptions.

8. Copiée et estampée par nous au même endroit. Hauteur $0^m,90$; largeur $0^m,36$.

ΟΝΑΙΝΑ
ΘΗΑΛΛΑΙ
ΟΥΖΗϹΑ
ϹΑΚΑΛΩ
ϹΕΤΩΝ
Π Ε

Ὀναιναθῆ Ἀλλαιου (?) ζήσασα καλῶς ἐτῶν πε'.

9. Copiée et estampée par nous au même endroit. Hauteur, $0^m,90$; largeur, $0^m,34$. Elle est entière.

ΑΡΕΙΟϹΙΚΕΙΜ
ΟϹΚ

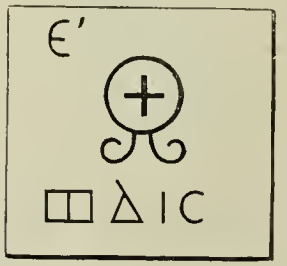
Ἄρειος Ἰκειμος κ'

10. Copiée par nous. Hauteur $0^m,80$; largeur $0^m,36$.

ΒΟΚΑΙϹΟϹ
ΚΑΔΑΜΟΥ
ΕΤΩΝ
Π

Βοκαισος Καδαμου ἐτῶν π'.

Suwaret el-kebîreh. — 1. Copiée par nous à gauche de la porte de ce qui a pu être l'atrium de l'église.



2. Estampée par nous à l'intérieur de cette église; sur une pierre non en place, rongée par la mousse.

ΦΟΥΜΝ//////////////ΟΝ//////ΑC
ΥΙΟC//////////////////////////////
ΝΟΜΝΟΥ//////////////////////////////
·Ι·ΕΡΕΟCΑΕΙΝ//////////////////////
//////////////////////////////ΕΤΗCΕΝ

3. Copiée par nous dans une maison sur une pierre servant de solive, noircie par la fumée; probablement un ancien linteau de porte. Longueur de la pierre 2 mètres, largeur $0^m,35$; longueur de l'inscription $1^m,50$. Incomplète.

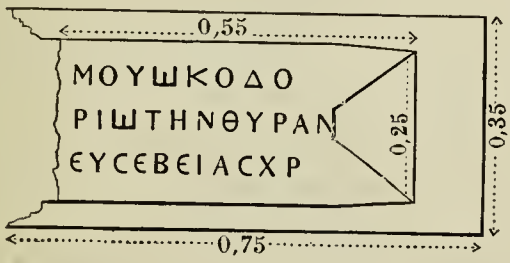
ΑΓΑΘΗΤΥΧΗ/////////ΕΝΙΑCΑΟΙ
ΡΟCCΑΟΥΡΟΥ

Ἀγαθῇ τύχῃ .... ενια (?) Σαο[υ ?]ρος Σαουρου.

Hulhuleh. — 1. Copiée par nous sur un ancien linteau de porte, renversé : dans un cartouche, en mauvais état.

ΓΕΩ//////////////ΤΛΟΘΥ
//////////C//////////////ΡΑC

2. Copiée par nous sur un linteau, dans un cartouche, en relief. L'inscription est brisée à gauche. Hauteur des lettres $0^m,08$; se trouve dans une cour.



...μου ᾠκοδό[μησεν]...ριω τὴν θύραν...εὐσεβείας χ(ά)ρ(ιν).

Dakir. — 1. Copiée par nous sur un fragment de corniche avec moulures, dans le monument qui se trouve à l'entrée de la ville, Bädecker l'appelle un *temple* et les indigènes une église, ce qui paraît plus vraisemblable. L'inscription est gravée en très beaux caractères sur une pierre blanche longue de $0^m,90$.

ΩΝ ΧΡ ΕΥCΕΒΩΝΑΝ

....ἑκατόνταρχος (?) εὐσεβῶν ἀν[έθηκεν ?]

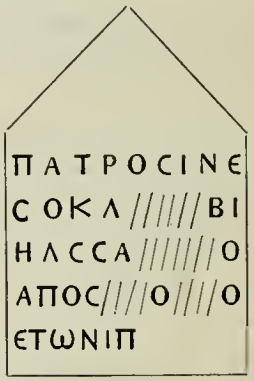
BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

2. Copiée par nous au même endroit, sur le socle d'une colonne; pierre blanche longue de $0^m,60$, haute $0^m,30$. Les trois premières lettres sont endommagées; le reste est d'une lecture certaine (1).

ΙΑΚΑΤΟCΟΚΑΙΑΙΛΑΜΟC
ΡΑΒΒΗΛΟΥΚΑΙΑΥΤΟΥΑ
ΔΕΛΦΟΙΚΟΙΝΟΒΙΟΙΟΝ
ΤΕCΤΟΝCΤΟΙΛΟΝΕΥCΕΒ
ΟΥΝΤΕCΑΝΕΘΗΚΑΝ

Ἰακατος (?) ὁ καὶ Αἴλαμος Ραββηλου καὶ αὐτοῦ ἀδελφοὶ κοινόβιοι ὄντες τὸν στ(ῦ)λον εὐσεβοῦντες ἀνέθηκαν (1).

3. Copiée par nous sur une pierre tumulaire dans le pavé d'une cour. Hauteur $0^m,50$, larg. $0^m,30$.



4. Copiée par nous dans la même cour que le n° 3, dans un mur.

ΔΪΙCΝ//////////
ΑCΕΝΠΥΛΕ
ΙΝΓΑΙΑΝΟΥ
//////////////////

5. Copiée par nous dans une autre cour. Pierre blanche; long. $1^m,05$, larg. $0^m,52$.

ΤΑΝΝΗΛΟC
ΓΑΦΑΝΟΥ

Τανηλος Γαφα(λ?)ου

6. Copiée par nous sur un bloc de basalte servant de montant de

(1) [A noter que Κοινόβιοι n'est pas un vocable spécifiquement chrétien.]

porte. Long. $0^m,90$, larg. $0^m,40$. En mauvais état. Toute la 4e ligne n'a rien de lisible.

//////////////CI//////ΔCBAY
ΔIABON////////////O////////
ΚΛΟΥΔ///////////////////////
//////////////////////////////

7. Copiée par nous dans une cour sur une pierre détachée. Lecture douteuse; il manque trois lignes, qui n'ont pu être copiées, ce sont les lignes du commencement.

ΤΟΝΤΙΟΙΟΥΡΟCΚЄ
ΤΑΝΗΛΟCΚЄΓΑΦΑ
ΛΟCΥΙΟCΓΑΦΑΛΟΥЄ
ΦΙΛΟΤΙΜΗCΑΝΤΟ
ЄΙCΑΝΑΚΤΙC//////ΤΕ

.....καὶ Τανῆλος καὶ Γαφαλος υἱὸς Γαφαλου
ἐφιλοτιμήσαντο εἰς ἀνάκτισ[ιν...] τε (?)

8. *El-Héyât.* — 1. Copiée par nous, dans un mur; brisée à gauche.

CΑΥΜΟΥ
ωΤΟΝΓΑ
ΙΔΗΝЄΞΙΔΙ
ΤЄΡΑΥΜΟΥ
ΝЄΘΗΚЄΝ

El-Hît. — 1. Estampée par nous dans la maison du cheik où elle sert de pavement (1).

ΙΠΠЄΑΚΥΔΙCΤΟΝΔΙΟΜΗΔЄ
ΑΔЄΡΚЄΟΞЄΙΝЄΤΑΓΜΑΤЄΚΥΡ

(1) D'après une copie défectueuse de Laytved, M. Ganneau a lu:
Ἱππέα κύδιστον Διομήδεα δέρκεο ξεῖνε.
. . . .
. . . . ἀρετῆς μν(ή)μην ἀ[νε)γείρα(ς)
αὐτῷ κ[αὶ] τ(έ)κνοις κῦδος τόδ' ὁρώμενόν ἐσ[τιν).
(*Recueil d'arch. orient.* I (1888), p. 20.)

ΗΝΗCCΤΡΑΤΙΗΝΤΕΑCΚΟΥΝΤΕΠΙ
ΤΙΜΟΝΟCΘΕΤΟ⁝⁝⁝⁝⁝ΦΡ⁝⁝⁝ΑΡΕ
ΤΗCΜΝΗΜΗΝΑΝΕΓΕΙΡΑCΑΥΤΩΚΑΙ
ΤΕΚΝΟΙCΚΥΔΟCΤΟΔΟΡΩΜΕΝΟΝΕCΘΛΟΝ

Ἱππέα κύδιστον Διομήδεα δέρκεο, ξεῖνε,
τάγμα τε Κυρήνης στρατίην τε ἀσκοῦντ' ἐπιτίμον,
ὃς θέτο [πᾶσι φρέσιν] ἀρετῆς μνήμην, ἀνεγείρας
αὐτῷ καὶ τέκνοις κῦδος τόδ' ὁρώμενον ἐσθλόν.

2. Copiée par nous sur une pierre enfoncée devant la maison du cheik. La lecture est certaine pour les parties non cassées. Long. $1^m,15$, haut. $0^m,25$; haut. des lettres $0^m,03$. L'écriture est de basse époque.

ΧΑΡ//////////ΑΛΙΧΟΥΚΑΙΝΑΜΑΙΗC
ΓΥΝΑΙΚΟCΜΝΗΜΕΙΟΝΜΟΝΟ////////
ΑΦΗΝΑΙΑΛΛΩΜΗΔΕΝΙΗΕΚΤΕ//////
CΕΙΘ//////////ΙΩ//////////ΩΝΦΙΓ//ΥΩΔΗΝ//////

.....[Μ]αλιχου καὶ Ναμαιης γυναικὸς μνημεῖον μόνο[ν μὴ] ἀφῆναι ἄλλῳ μηδένι ἢ ἐκτε[ί]σει... φίσκῳ δην[άρια] χ'.

3. Copiée par nous, sur une pierre servant de linteau de porte. Incomplète.

ΜΑCΑΧΙ//////////
ΡΑΒΒΗΛΟΥΕ////

Μασαχ[νη ?]...Ραββηλου...

4. Copiée par nous sur un fragment de pierre dans une cour. Long. $0^m,45$, haut. $0^m,35$. Lecture certaine.

ΤΗΡΙΑC
ΑΓΕΤΑ
ΙΟΥΔΕΚΑΘ

Ṣaqqa. — 1. Copiée par nous sur une pierre actuellement dans un mur. Long. 0,50, larg. 0,30; dans un cartouche. Lecture certaine.

ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥΥΟCΜΕΗΡΑ
ΚΛΕΙΤΟCΕΙCΑΤΟΤΥΜΒΟΝΑΥ
ΤΩΚΑΙΜΕΓΕΘΕΙΗΑΛ
ΟΧΩΤΕΚΑΙΤΕΚΝ

ΟΙϹΟΗΡΑΚΛΕΙΤΟϹ
ΕΙΠΕΝΕΓΕΝΕΤΟ

Ἡρακλείτου υἱὸς καὶ (?) Ἡράκλειτος εἴσατο τύμβον
αὐτῷ καὶ Μεγεθειῃ ἀλόχῳ τε καὶ τέκνοις.
Ἡράκλειτος εἶπεν ἐγένετο (?).

2. Copiée par nous dans une cour. Long. 0,25 larg. larg. 0,12; dans un cartouche. Deux noms propres nouveaux.

ϹΑΔΕΡΑΘΗϹ
ΟΒΑΙΑΘΟΥ
ΤΟΜΝΗΜΙΟΝ

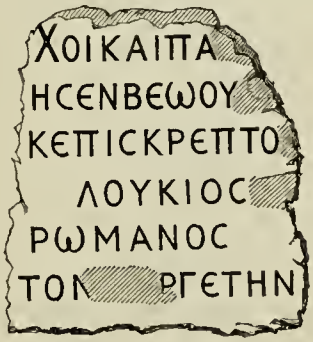
Σαδεραθης ὁ Βαι[σ ?]αθου τὸ μνημ[ε]ῖον...

3. Copiée par nous sur une pierre brisée à gauche, près d'une tombe à l'est du village. Lecture certaine.

ΟΚΑΙΑΝΑΜΟϹ
ΛΑΝΟΥΕΚΤΩΝ
ΟΙΗϹΑΝΤΟΜΝΗΜΑ

..... ὁ καὶ Αναμος ..... λανου ἐκ τῶν [ἰδίων ἐπ]οίησαν τὸ μνῆμα.

Ṣahbah. — 1. Copiée par nous sur un fragment de colonne. L'inscription est engagée renversée dans un mur et mutilée de tous les côtés; elle se trouve dans une cour au bord d'un cloaque. Lecture difficile



2. Copiée par nous, près du n° 1. Lecture difficile et incomplète.

////////////////ΟΝΤΟΥΙΕΡ
ΝΟ//////////////ΙΡΙΟΝ
//////////////////ΛΑΠ

3. Copiée par nous sur une pierre en haut de la ville.

/////////////PAKЄ//////
ΟΥΛΙΟΝΦΙΛΙΠ//////////
ΟΝЄΥCЄΒΗЄΥ
ΤΥΧΗCЄΡ////////////////

Murduk. — 1. Copiée par nous sur une pierre détachée dans une cour. Haut. 0.31, long. 0.98; haut. des lettres 0.08. Très bien gravée.

CΦΥΛΑΞΗΠΟΛΙΝ
ΥΠΝΗCЄΝΟΦΥΛΑCCΩΝ

[ἐὰν μὴ κύριο]ς φυλάξῃ πόλιν [εἰς μάτην ἠγρ]ύπνησεν ὁ φυλάσσων. *Ps.* CXXVI, 1.

2. Copiée par nous sur une grosse pierre brisée (1).

ЄΑΝ
ЄΙCΜ

ἐὰν [μὴ κύριος, *etc.*] εἰς μ[άτην... *etc.*]

3. Copiée par nous sur une pierre brisée en haut ; dans une cour. Hauteur des lettres 0,05.

ΥЄΤΩΝ
ΚЄ
ΑΤЄΚΝΟC
ΚΑΙΤΑΥ
///ΙΙΑΡΧ□Ν
ΤΑЄΚΛΗ
Ρ□Ν□Μ
ΗΘΗ

...υ ἐτῶν κε' ἄτεκνος καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἐκληρονομήθη...

(1) Donnée par Waddington, 2391. [Nos deux fragments appartiennent-ils à la même inscription?]

Sléim. — 1. Copiée par nous sur une pierre brisée à droite.

ΑΛΥΠΟΤ
ΥΙΑCΙΘΥ
CIHCAΛO

2. Copiée par nous sur une pierre servant de pavé dans la cour de la maison du cheîk. L'inscription est incomplète.

ΚΑΙΠΑΝΕΤΡΙΛΚΟ////
ΗΝΜΕΚΑΛΥΨΕΝΕΦ
ΟΙΟSΚΑΙΙΗΙΕΘΕΤ
ΜΟCΠΟΛΥΔΑΚΡΥC
CΤΕΠΑΤΗΡΟΙCΗ
ΟΝΚΑΛΛΙΠΟΝ
ΜΟΡSΒΙΟΤΟΙΟ

3. Copiée par nous dans la même cour. Mutilée de tous les côtés.

ΥΑΙΟΥΡΑΝΟΜ
CΤΥΛΟΥCΑΝΗΓΕΙΡC

...ἀγορανόμ[ος?]... στύλους ἀνήγειρ[εν]...

Qanaouat. — 1. Dans la partie du sérail à laquelle on donne le nom d'église, on retrouve une pierre reproduisant le dessin suivant. :

A côté un fragment d'inscription sur une pierre errante. La pierre est entière, mais l'inscription devait se continuer sur un autre bloc.

ΤΟΥΠΡΟ
ΑΛΓΝΩ
ΔΕΛΦΟC
ΡΙΝ

2. Sur un mur avant d'entrer dans l'église proprement dite, au milieu du village actuel. Relevée par l'un de nos élèves, M. Savoy.

ЄΥΝΟΜΟϹ
ΟΙΚΟΔΟΚΟ
ΞΠΛΑΚΚΟϹ

Εὔνομος οἰκοδό[μ?]ος [ἐ?]πλάκ[κ]οσ(εν)

Siah. — 1. Fragment d'inscription déjà publié par Ewing (1) : notre lecture diffère notablement, mais reste encore incomplète. Nous ponctuons les lettres douteuses.

ΓΠЄΤΩ
ЄΤΟΥϹΟ
ЄΥΜΗ
ΠΗΝΘ
ΙΤΟΥΙΠΟ

2. Sur le pilier de gauche, à l'entrée du temple, un fragment d'inscription déjà copié par Lœytved. Nous croyons pouvoir modifier heureusement plusieurs mots. La pierre est cassée à gauche.

ΠΡΟΝΟΙ
ΙΟΥΛΙΟΥ
ΡΑΚΛΙΤΟΥ
ΥΔΗΗ
ΚΤΙϹΘΗ
ΝΑΙΘΥ
ΙΚΑΙΤΟ
ΙΡΙΒΟ
ΛΟΝ

...προνοί[α] Ἰουλίου [Ἡ]ρακλ[ε]ίτου [α]ὐλ(?)ὴν [?]κτισθῆναι θύ[ρα]ν καὶ τὸ[ν πε]ρίβολον. Interprétation conjecturale.

Djmirrin. — 1. Quelques lettres seulement relevées par notre domestique Jaber.

(1) *Quarterly Statement*, July 1895, p. 273.

ΜΑΞ
ΜΟϹΙΗ
ΑΓΝΟΥ
ΕΤΛ

Μάξ(ι)μος Μάγνου ἐτ (ῶν) λ'

Bosra. — 1. Sur le chemin qui conduit à la grande mosquée : inscription mutilée à droite et à gauche :

ΙΟΝΑΜΡΕ///
///ΕΔΡΟΝϹΕΟ///
///ΙΕΜΟ/ΑΒϹ///
///ϹΑΒΔΩΒΑϹ//
///ΝΟϹΑΓΡΙΠ//
///ΒΒΟϹΡΑϹΟΥ
///ΡΧΟΝΤΕϹΤΧ

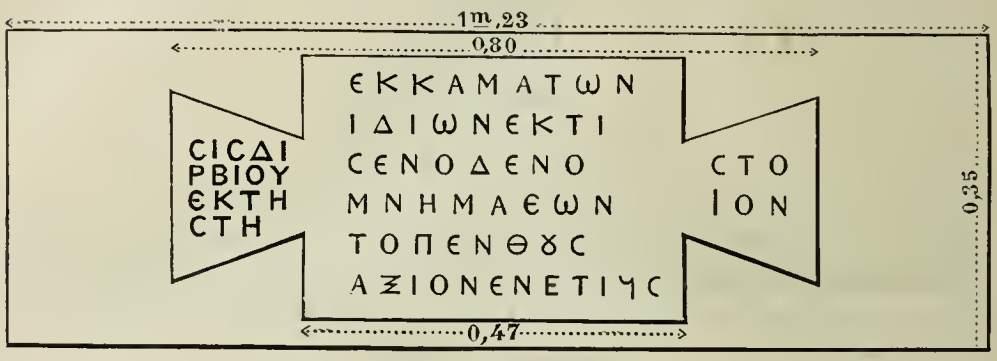
Salᶜhad. — 1. Inscription relevée sur un mur de clôture, à côté d'une porte, dans le village.

ΦΑΡΕΚΟϹ
ΘΑΙΜΟΥΜΟ
ΙΘΑΙΜΟΥ
ΕΠΟΗϹΑΝ

Φαρεκος Θαιμου Μοιθαιμου (?) ἐποίησαν.

El-Hosn. — Dans le mur de la maison du sacristain grec orthodoxe, fragment.

Haraba. — Sur un cartouche en basalte, gisant dans une étable



Ἐκ καμάτων ἰδίων ἔκτισεν Ὀδενος τὸ μνῆμα (αἰ)ώνιον τὸ πένθους ἄξιον ἐν ἔτει ϟσ' — Σισδιρβίου ἐκτίσθη (?). La date 290 calculée selon l'ère de Bostra, correspondrait à l'année 395 de l'ère chrétienne.

Fr. P. Séjourné.

Jérusalem.

V

MILLIAIRE DE GORDIEN

Dans la série des milliaires publiés au mois d'octobre dernier, j'ai donné, au cinquante-neuvième mille, une lecture faite trop vite, et par suite erronée, d'une inscription que nous n'avions pas eu le temps d'estamper. Le R. P. Lagrange, dans un nouveau et périlleux voyage, a passé par là, et en a rapporté un estampage, qui a échappé au pillage des Bédouins. Il veut bien me le communiquer, en me priant de rédiger une note pour la *Revue*.

Ce texte n'est pas, comme je l'avais cru, des empereurs Gratien et Valentinien, mais de l'empereur Gordien (238-244). Il est d'autant plus précieux qu'il nous fournit un nouveau nom d'empereur et un nom inconnu de gouverneur. En voici la transcription :

IMP CAES
MANTONIO
GORDIANO
PIO FEL AVG

PER C DOM
VALERIANVM
LEGAVG PR PR
LIX

Imp(eratori) Caes(ari) M(arco) Antonio Gordiano, pio, fel(ici), aug(usto). Per C(aium) Dom(itium) Valerianum, leg(atum) aug(usti) pr(o) pr(ætore). LIX.

La hauteur moyenne des lettres est de $0^{m},04$. Elles sont rustiques, et usées par places, mais toutes paraissent.

La voie de Petra à Gérasa ne nous avait pas encore donné le nom de Gordien et le légat C. Domitius Valerianus apparaît ici pour la première fois. Ce nom nouveau porte à sept le nombre des légats gouverneurs d'Arabie révélés par les milliaires de cette voie. Deux seulement étaient connus par d'autres documents lapidaires : P. J. Geminius et Marius Perpetuus.

Voici la liste générale :

C. Claudius Severus, sous Trajan.

P. J. Geminius Marcianus, sous Marc-Aurèle.

Ælius Severianus Maximus, sous Septime Sévère.

Marius Perpetuus, sous Septime Sévère et Caracalla.

Furius Severianus, sous Caracalla.

Cæcilius Felix, sous Sévère-Alexandre.

C. Fulvius Jan.., (?), sous Maximin.

C. Domitius Valerianus, sous Gordien.

Flavius Julianus, sous Dioclétien.

Un seul nom reste douteux, à cause de la grossièreté de l'écriture, celui de C. Fulvius Jan(uarius)...

L'importance de cette voie de communication est attestée, d'autre part, par le nombre des restaurations. Nous y avons relevé la mention de douze empereurs :

Trajan (97-117).
Hadrien (117-138).
Marc-Aurèle (161-180).
Pertinax (193).
Septime Sévère (193-211).
Caracalla (211-217).
Sévère-Alexandre (222-235).
Maximin (235-238).
Gordien (238-244).
Aurélien (270-275).

Dioclétien (284-305).

Constantin (323-337).

Si chaque réfection de la route était signalée par l'érection d'une nouvelle série de colonnes milliaires, comme cela semble indiqué par la variété des formules relevées, il ne faut pas s'étonner de rencontrer parfois, au même point, les restes de dix à douze colonnes. En tout cas, il y a peu de voies romaines connues qui soient aussi documentées que celle-ci.

J. G.-D.

VI

PHOUNON

(NUM. XXXIII, 42)

Wellhausen a déclaré : « Nous ne savons pas où est le Sinaï, et c'est à peine si Bible est là-dessus d'accord avec elle-même; la discussion de la question est à recommander aux dilettantes. » Et ailleurs : « Le pèlerinage du Sinaï n'existait pas dans la plus ancienne légende des Hébreux. Le détour vers un point si totalement en dehors du but des émigrants et si éloigné est assez peu naturel ». Comment le Sinaï dont le site est inconnu est-il positivement si éloigné, de l'itinéraire des Israélites? c'est le secret du grand maître de la critique allemande. Mais il n'a pas tout à fait tort de s'étonner de l'assurance des savants qui font circuler les Israélites comme Cook promène ses touristes, travaillant en toute liberté sur la table rase de leurs cartes géographiques. J'avoue que cette question m'a toujours tenté, et c'est pour la traiter avec moins de dilettantisme que n'en supposent les procédés du célèbre critique ou de ses adversaires, que je suis allé deux fois au Sinaï et deux fois à Pétra. De mon dernier voyage à Pétra je retiendrai seulement ici la découverte du site de Phounon.

Pour tracer un itinéraire, il faut des points de repère. Or, ils nous font totalement défaut, dans cette partie de l'itinéraire des Israélites qui va de l'extrémité du golfe élanitique (aujourd'hui l'Akaba), jusqu'au désert de Moab et au passage de l'Arnon (auj. ou. *Môdjib*). Aussi tous les itinéraires que je connaisse profitent de cette liberté pour faire passer les Israélites à l'orient de la longue chaîne qui do-

mine l'Azaba, le long du chemin des pèlerins actuels de la Mecque à Damas. Sur ce parcours se trouve Phounon, dans la liste des Nombres, et ce point avait depuis longtemps attiré notre attention. En effet, Leetzen, causant avec les gens de Chaubak, avait obtenu d'eux l'énumération des principales ruines de leur pays, et dans cette liste figurait un kharbet Fenān, l'équivalent phonétique du Phounon cherché. De plus, ce Phounon était un lieu célèbre dans l'antiquité. Les martyrs de Palestine sous Dioclétien avaient été condamnés aux mines de cuivre de *Phinon*, *Phéno*, *Phainous*, qu'Eusèbe et saint Jérôme identifiaient sans hésiter avec Phounon. Enfin, attrait décisif, aucun voyageur n'avait visité Fenān; d'après l'opinion régnante, il fallait même le chercher à l'orient de Pétra, malgré le témoignage formel des *Onomastica*, qui le plaçaient entre Pétra et Zoara.

Et pourtant ce nom était bien connu des Bédouins et des bergers sur les plateaux de Chaubak. — Fenān? certainement, c'est une grande ruine, c'est là qu'on a creusé toute la montagne; il y a du temps, *zemān!* — Mais où est-ce? — A deux heures, à huit heures, à deux jours. — Et le chemin? — Très facile, très mauvais, impossible, il n'y a pas de chemin, on n'y va pas.

Nous partons cependant, et nous avons l'occasion de constater en route l'étonnante fidélité de la tradition. Le P. Germer-Durand avait trouvé près de là au printemps une borne romaine, avec l'inscription : *limite*. Quelle limite? on ne pouvait le déterminer. Nous interrogeons, on nous montre une pierre : elle est couverte des grossières marques des tribus. C'est leur manière de dérouter les épigraphistes. Or cette pierre est la limite du Djébal au nord et du Chéro au sud. La frontière romaine n'a pas été déplacée de cent mètres. Et cette limite administrative n'était sans doute elle-même que l'écho d'une tradition plus ancienne. Ici nous sommes déjà en dehors de la voie romaine : peu après nous sommes à Thana, sur les premières pentes du plateau vers l'ouest. Vu d'en haut, le village est comme un nid de verdure encaissé dans un cirque étroit; quand on y touche, on voit s'ouvrir au sud-ouest une admirable vallée rose et verte, ou plutôt une gorge sauvage où le ruisseau bondit en cascades, et c'est là qu'il faut passer. Le cheik Rahil de Chaubak, qui a daigné nous servir de guide, reçoit les hommages empressés des gens de Thana, et peu soucieux d'exposer sa précieuse personne dans l'Araba, il nous joue, malgré ses serments, le même tour que l'année dernière, remonte gravement sur sa bête et nous laisse entre les mains du cheik local son subordonné. Descendons quand même cette sorte d'échelle; les chevaux de Syrie passent partout. Ils ne passent que trop; le danger vient ici des arbres dont les

branches étendues empoignent le cavalier pendant que le cheval continue son chemin.

Phounon n'est guère qu'à dix kilomètres au sud-ouest de Thana, et nous avons dû nous féliciter d'avoir fait ce trajet en quatre heures, car nos bagages ont pris plus du double de ce temps, non sans à-coups, ni sans coups, ni sans chutes, ni sans cris des moukres désespérés.

Peu à peu cependant la vallée s'élargit, le ruisseau se perd dans les sables, les montagnes s'ouvrent, les dunes de l'Araba flamboient au soleil. Nous sommes presque au niveau de la grande dépression qui va de la mer Morte à la mer Rouge.

Jusqu'ici les flancs de la montagne étaient de grès mêlé de granit rose. Voici deux croupes massives qui ont l'aspect des mines de cuivre de Maghâra, sur la route de Suez au Sinaï. C'est bien le même grès d'un noir verdâtre. Au bas de la montagne une ruine immense, dominée par une colline tout entière couverte de constructions. C'était comme l'acropole. Sur ses flancs, à l'ouest, deux églises orientées, partout des tas de scories, toutes les traces d'une puissante installation industrielle. Nous nous agenouillons dans une des églises, et comme si les saints d'autrefois avaient voulu répondre à nos prières, une inscription grecque nous dit que « ce travail a été exécuté sous le très saint évêque Théodore, indiction 5e ». La date manque pour fixer l'épiscopat de ce Théodore, inconnu jusqu'à présent.

Et vraiment cet endroit n'est pas dépourvu d'un certain charme. Avec un peu de soin, on pouvait avoir là le confluent de deux ruisseaux perpétuels, l'ou. Thana que nous avons suivi et l'ou. Fenân qui remonte vers Chaubak. L'eau était donc abondante; un aqueduc à peine rompu la conduisait dans un grand réservoir, et la situation, un peu au-dessus de l'Araba, était meilleure que celle de Jéricho ou de Ségor. Mais sans doute le travail des mines y était dur, car saint Athanase se plaint que les criminels eux-mêmes n'y pouvaient vivre que quelques jours. Et c'est là que les ariens, renouvelant les jours de Diodétien et de Maximim, envoyaient les catholiques! C'est là que Silvain, évêque de Gaza, eut la tête tranchée avec trente neuf compagnons (1).

C'est là que Pélée et Nil, évêques égyptiens, ont souffert pour le Christ le supplice du feu avec d'autres martyrs. N'est-il pas vraisemblable que ces saints confesseurs ont été jetés dans les foyers où l'on purifiait le minerai brûlant..? Aujourd'hui trois bergers gardent sans

(1) Le texte grec édité dit : en Phénicie, et en note : « les mss. portent : *à Phaino*, ce qui n'a aucun sens ». M. P. C., t. 20, col. 1532.

le savoir ces souvenirs héroïques, en répétant sans le comprendre le nom de la vieille tribu édomite : Kharbet Fenān! Ils n'ont certes pas conservé le souvenir du passage des Israélites, mais ils témoignent de la tradition. L'homophonie des noms est parfaite, elle a résisté aux transformations hellénistes, le site est caractérisé par la présence des mines : nul doute que nous soyons à Phounon. Mais comment concilier cette position avec les itinéraires de nos cartes? — Et pourquoi aussi ne pas consulter les cartes anciennes? Voici que la mosaïque de Madaba met le désert du serpent d'Airain où nous placerions nos mines de cuivre. La coïncidence est assez frappante. — Il faudra donc admettre que les Israélites venant d'Aïla ou Agaba ont remonté l'Araba au lieu de suivre les plateaux de l'Orient? — Pourquoi pas? La version des Septante ne le dit-elle pas en propres termes (*Deut.* II, 8)? Personne ne l'a suivie, c'est vrai, mais maintenant que nous avons un point d'appui solide, elle devient une précieuse indication. — Mais encore il faudra renoncer à nommer Séir ces montagnes orientales où est Pétra, puisqu'enfin les Israélites ont fait le tour du mont Séir? — Sans doute, et dans la Bible le mont Séir est toujours employé pour désigner le massif de montagnes au sud d'Hébron, aujourd'hui encore occupé par d'affreux brigands qui ne permettent même pas qu'on longe leur territoire, *experto crede Roberto*. Et il en résultera encore que le mont Hor n'est pas le Dj. Aroun près de Pétra, comme le croyait déjà Josèphe, et il faudra en effet abandonner certaines traditions inconciliables avec la Bible qui ont donné naissance à ces fantastiques itinéraires. Mais il y aura aussi ce résultat consolant que tous les textes de la Bible seront groupés dans un bel accord et que par l'examen attentif des documents et des lieux on pourra tracer le véritable itinéraire des Israélites, tel qu'on devait l'attendre des circonstances, dans la lumière d'une histoire vraie.

Fr. M.-J. Lagrange.

Jérusalem.

VII

HIPPOLYTEA

Nous n'apprendrons (espérons-le) à personne que l'Académie des sciences de Berlin, section de philosophie et d'histoire, avait élu en 1891 une commission composée de MM. Diels, Dillmann, von Gebhardt,

Harnack, Loofs et Mommsen, pour préparer une édition critique des écrivains chrétiens grecs des trois premiers siècles. Les travaux préparatoires ont été menés avec assez de diligence pour que l'année 1897 ait vu sortir des presses le premier volume de la collection (1). Il y a intérêt à le signaler à nos lecteurs, car de pareilles collections sont de celles qu'il convient d'acquérir au fur et à mesure que les volumes paraissent, et les bibliothèques qui possèdent la Patrologie grecque de Migne doivent avoir dès à présent le souci de la compléter par les volumes de l'Académie de Berlin. La collection berlinoise comptera, croit-on, cinquante volumes, et l'on nous promet qu'ils seront publiés en vingt années environ : elle donnera tous les textes grecs chrétiens existants « jusqu'à l'époque de Constantin », à l'exception du Nouveau Testament, mais y compris les apocryphes du N. T. et de la littérature des trois premiers siècles, y compris aussi les textes juifs grecs qui sont entrés dans la tradition chrétienne comme les apocalyptiques et les sybillins. C'est là, on voit, un large et beau programme auquel les catholiques ne peuvent qu'applaudir, et l'on comprendra que nous joignons nos encouragements à ceux que notre ami M. le professeur Bardenhewer adressait récemment (2) à l'entreprise des savants de Berlin, avec tant d'autorité et de largeur.

La première partie de ce premier volume consacré à saint Hippolyte contient le Commentaire sur Daniel et des fragements du commentaire sur le Cantique des Cantiques : l'éditeur est ici M. Bonwetsch, professeur de théologie à l'université de Göttingen. — Le commentaire sur Daniel, dont on n'a eu longtemps que des fragments grecs ou syriaques, a été retrouvé en ces dernières années presque intégralement en grec, et intégralement en une version slavonne. L'édition de M. Bonwetch est ainsi l'edition *princeps* de ce commentaire, dont M. Bardenhewer a dit (*l. c.*) avec raison qu'il était le texte exégétique le plus ancien que nous ayons de l'Église chrétienne. Nous aurons un jour l'occasion de revenir à ce commentaire pour nous demander s'il a des sources, des sources qui lui seraient pour une part communes avec Origène : car il est bien surprenant que si souvent nos deux premiers exégètes, — Hippolyte et Origène, — se rencontrent à donner la même explication d'un même passage! Disons seulement que le texte critique publié par M. Bonwetsch est un texte qui doit être lu avec critique. Le lecteur, par

(1) *Die griechischen christlichen Schriftsteller : Hippolytus, erster Band.* Leipzig, Hinrichs, 1897. Un vol. in-4°. Prix 18 mark. La typographie de ce premier volume laisse bien à désirer! Combien de caractères grecs se sont cassés au cours de l'impression? Combien de mots ont perdu leurs esprits et leurs accents?

(2) *Literarische Rundschau*, 1er décembre 1897.

exemple, qui prendrait le passage (IV, 23, p. 242), où figure la date de la naissance du Christ et de sa mort, pour un texte authentique d'Hippolyte, serait victime d'une interpolation ancienne, que M. Bonwetsch a maintenue dans son texte, en la dénonçant simplement dans son appareil. — Du commentaire sur le Cantique, on ne possède plus qu'un court fragment original et des fragments en slavon (en arménien aussi et en syriaque). MM. Bonwetsch et Bardenhewer tiennent ces fragments slavons pour authentiques : mais il faut reconnaître que le ton en est bien moins simple et la manière moins exacte que dans le commentaire de Daniel. Quant au long fragment arménien sur le Cantique (p. 359-374), il n'est pas authentique, au jugement de M. Bonwetsch (1), et l'on regrettera que la chose ne soit pas indiquée très ostensiblement : ici encore un lecteur mal avisé court risque de ne distinguer pas le faux du vrai.

La seconde partie du volume contient, ainsi que l'exprime un titre assez mal fait, « les petits écrits exégétiques et homilétiques d'Hippolyte » : l'éditeur est M. Achelis, privatdocent de théologie à l'université de Göttingen. Il a sur son collègue le mérite d'avoir très nettement distingué l'apocryphe de l'authentique. Nous ne passerons pas en revue les vingt-six titres entre lesquels il a partagé sa matière. Disons seulement qu'en tête figure un texte critique du *De antichristo*, un morceau original complet; puis des fragments exégétiques sur la Genèse, sur les Psaumes, sur les Proverbes, sur l'Ecclésiaste, etc.; à la suite les fragments syriaques des *Capitula adversus Gaium*, du *De resurrectione ad Mammaeam*, etc.

L'attribution à Hippolyte de citations tirées des chaînes est d'une valeur en soi assez mince : d'où l'on peut craindre que plus d'un des fragments considérés par M. Achelis comme authentiques soit sujet à caution. C'est ainsi que tels fragments attribués par M. Achelis à Hippolyte se retrouvent dans ces *Tractatus de libris sanctarum scripturarum* d'Origène, que nous avons découverts à Orléans, — j'ajoute et à Saint-Omer, — et dont nous préparons, M. Wilmart et moi, l'édition critique.

Hipp. p. 56 :	Orig. *Inéd.*
Ἐπειδήπερ ἐκ τοῦ Συμεὼν γραμματεῖς, ἐκ δὲ τοῦ Λευὶ ἱερεῖς· γραμματεῖς γὰρ καὶ ἱερεῖς συνετέλεσαν ἀδικίαν ἐξ αἱρέσεως αὐτῶν· μίαν γνώμην ἔχοντες ἀνεῖλον τὸν κύριον.	Ex Simeon itaque scribae Iudaeorum, ex Levi autem sacerdotes fuerunt, qui quasi ex uno consensu in furore suo occiderunt homines, id est prophetas... In

(1) Le jugement de M. B. est exprimé au milieu de l'appareil critique, à la dixième page du fragment! Pag. 368 : « 9. Anders erklärt der echte Hippolyt oben S. 357... »!

P. 57 :

Τουτέστιν ὅτι ἐν τῇ ὀργῇ αὐτῶν ἀπέκτειναν τοὺς προφήτας.

concupiscentia sua subnervaverunt tantum, id est Christum Dominum nostrum. Sic autem subnervaverunt dum pedes eius et manus crucifixerunt...

Ibid.

Ἀπέκτειναν μὲν τοὺς ἀνθρώπους, ἐνευροκόπησαν δὲ ταῦρον, ὅτι ταῦρον ἰσχυρὸν τὸν Χριστὸν λέγει· ἐνευροκόπησαν δὲ ἐπειδὴ ἐν τῷ ξύλῳ πεπήγοτος αὐτοῦ διέτρησαν τὰ νεῦρα.

P. 59 :

Ἐμφαίνων τὸ κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου ἡμῶν, ὅτι ἐξ ἁγίου πνεύματος καὶ ἐκ Μαρίας ἐγεννήθη. Λέγει γὰρ ἐν ἄλλῃ γραφῇ· καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαὶ καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται.

Hoc voluit nobis ostendere quod de germine Iuda Christus advenerit, sicut et per Isaiam prophetam dicitur : Exiet virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet.

Ibid.

Τοῦτό φησι δηλῶν πατέρα καὶ κύριον.

Diximus iam leonem et catulum leonis Patrem et Filium indicare.

Ibid.

Τουτέστιν ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ καὶ ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρί. Τίς ἐγερεῖ αὐτόν; Τίς ἄλλος ἢ αὐτὸς ἑαυτόν;

Unde et ipse Salvator ait : Ego in Patre et Pater in me... Quis autem suscitabit eum? quis enim suscitavit Filium nisi Pater?

Ibid.

Δῆλον ὅτι οὐκ ἐκλείψει τὸ σπέρμα τὸ ἅγιον πρὸ τοῦ γεννηθῆναι τὸν κύριον ἡμῶν, τουτέστιν τῆς ἐλεύσεως τοῦ κυρίου,

Hoc planum atque perspicuum est quia non deficit semen sanctorum patrum... donec Christus... nasceretur.

Ibid.

Καθὼς λέγει αὐτὸς ὁ κύριος ἡμῶν· Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή. Πῶλον δὲ τὴν ἐξ ἐθνῶν κλῆσιν λέγει...

Quae autem sit haec vitis ad quam hunc pullum alligabit, ipse Dominus manifestat cum dicit : Ego sum vitis vera... Pullus erat qui ex gentibus crediturus annuntiabatur...

P. 60 .

Καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς θλιβείσης καὶ ἀνιείσης αἷμα, ὅπερ ἐστὶν ἡ σάρξ τοῦ κυρίου, ἥτις πᾶσαν τὴν ἐξ ἐθνῶν κλῆσιν καθαρίζει.

Et ideo dixit : In sanguine uvae, quia sicut uva... compressa ligno exprimitur, ita et botrus ille, id est corpus Christi... Unde populum... lavit et purificatum ostendit.

P. 61.

Τουτέστι φαιδροὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ, καὶ ἀπὸ τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας· ἐπιβλέπουσι γὰρ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύσαντας εἰς αὐτόν.

Et ideo fulgentes oculos eius dicit, quia omnia videt...

L'étude détaillée de nos *Tractatus* nous permet d'être assuré qu'ils ne dépendent point d'Hippolyte. Restent deux hypothèses : ou bien les fragments que M. Achelis attribue à Hippolyte sont d'Origène, ou bien Origène et Hippolyte dépendent d'une source commune.

Un autre fragment sur la Genèse est tiré par M. Achelis d'une lettre de saint Jérôme qui l'annonce ainsi : « *Hippolyti martyris verba ponamus, a quo et Victorinus noster non plurimum discrepat* ». Ici encore il faut noter le rapprochement entre Hippolyte et Origène, car Victorinus ne faisait qu'adapter Origène : c'est toujours cette même curieuse rencontre de l'exégète romain et de l'exégète alexandrin. Le fragment en question se retrouve cité dans les *Commentarii in genesin* du pseudo-Eucher (1), et il s'y présente avec des leçons intéressantes (2), dont M. Achelis a eu tort de ne se préoccuper pas. L'une entre autres me paraît apporter une correction de valeur au texte accepté par M. Achelis. Si l'on veut bien y réfléchir, la leçon « *religionis lumen* ANTE EUM *neglectum esse significat* » n'a pas de sens, *eum* ne se rapportant à rien sinon à Isaac : « la vue d'Isaac s'obscurcit, cela veut dire qu'*avant lui* la lumière de la religion fut négligée » ! Le pseudo-Eucher au contraire écrit avec plus de justesse : « *religionis lumen* ANTIQUUM *neglectum esse significat* ». Ce semble être la leçon génuine.

Je n'ajouterai que quelques mots sur l'homélie εἰς τὰ ἅγια Θεοφάνεια. Le texte en été fourni par deux manuscrits grecs d'Angleterre et par la version syriaque éditée par l'abbé Paulin Martin, dans les *Analecta sacra* du cardinal Pitra. M. Achelis a soin de nous prévenir que l'authenticité du morceau a été soutenue et contestée, et que lui-même la conteste (p. VI). Nous avions eu antérieurement l'occasion de témoigner que nous nous rangions à l'opinion de ceux qui la contestent (3). — Il nous semble difficile, en effet, d'attribuer à Hippolyte un morceau d'une rhétorique aussi soignée que cette homélie : que l'on veuille bien lire le premier paragraphe, par exemple, avec toute cette série de

(1) *C. P. L.*, t. 50, p, 987.

(2) En voici le relevé. — 35-9. senuisse] senectus. — 7. oculis caligasse] oculi illius qui caligaverunt. — 7. fidem perisse] fidem defecisse et perisse. — 8. ante eum] antiquum. — 8. significat] significant. — 11. ab errore salvati] salvati ab errore. — 13. sunt regnaturi] regnaturi sunt. — 14. sciens] et sciens. — 16. meditatur] meditabatur. — 16-17. loquitur-gregem] *om.* — 17. hædos] *add.* inquit. — 21. animæ] animo. — 21. Stola vel] *om.* — 23. Pelles] Pelles hædorum. — 23. quæ eius brachiis] quibus manus Iacob. — 23. circumdatæ sunt] opertæ sunt. — 22. utriusque sunt] sunt utriusque. — 25. pariter] *om.* — 26. celerem] velocem. — 57. salus] et salus. — 27-30. Post-Israel] *om.* — 30. est inimica] inimica est. — 32. appropinquent] appropinquabunt. — 32. passionis] luctus. — 32. et] ut. — 34. diabolus] Ita et diabolus. — 35. ostendens] *om.* Appropinquent-meum, *et add.* malitiæ quam Iudæi exercuerunt in Xristo. — 36-1. Quapropter-suae] *om.* — 1. fratris] Iacob fratris.

(3) *Inc. litt. chr. gr.*, 1re édit., p. 152.

phrases interrogatives, τί δὲ..., τί δὲ..., τί δὲ..., τί δὲ..., répétitions chères aux rhéteurs ecclésiastiques (1) : ou le troisième paragraphe avec ses antithèses artificielles (2) : et que l'on cherche ensuite pareilles répétitions ou pareilles antithèses dans les morceaux authentiques d'Hippolyte, comme le fragment contre Noët, on ne les retrouvera pas. Cette raison toute littéraire, à elle seule, autoriserait à affirmer que notre homélie n'est point d'Hyppolyte. — En second lieu, on reconnaîtra aisément dans notre homélie l'impression que pouvait faire sur un prédicateur le spectacle d'empereurs chrétiens. L'orateur fait dire à Jean-Baptiste : « Je suis un particulier, non un basileus ». Le Christ aurait-il été comparé à un empereur au temps où les empereurs s'appelaient Caracalla et Héliogabale, c'est-à-dire au temps de saint Hippolyte? Le Christ est représenté venant vers Jean-Baptiste sans escorte impériale. L'homéliste insiste sur cette image : « O Jean, est censé dire le Christ, tu t'étonnes que je ne me présente point avec la dignité qui me conviendrait : il ne convient pas à un particulier de revêtir la pourpre impériale : mais à un basileus convient une escorte militaire. » La pourpre dite ἁλουργὶς est donc aux yeux de notre orateur un insigne distinctif de la dignité impériale : et c'est bien ainsi que l'entend saint Jean Chrysostome et le code théodosien (3), c'est-à-dire des écrivains du quatrième et du cinquième siècle. Mais au temps d'Hyppolyte en était-il de même? Il ne semble pas : comment, sans cela, Philostrate, un contemporain d'Hippolyte, aurait-il pu prêter à l'empereur Vespasien cette parole : « Je n'ai envié la pourpre à personne (4). »

En troisième lieu, la théologie de notre homélie semble volontairement indécise. « Voici, est censé dire le Père, voici celui qui est appelé le fils de Joseph, et qui est mon fils unique selon la substance divine » (μονογενὴς κατὰ τὴν θεϊκὴν οὐσίαν). Jean-Baptiste est censé dire, en s'opposant au Christ : « Je suis homme, non Dieu » (ἄνθρωπός εἰμι, οὐ θεός). Le Seigneur vient au Jourdain, « ayant revêtu le corps humain, et cachant la dignité de la divinité » (ἔνδυμα ἔχων τὸ ἀνθρώπινον σῶμα). Le Christ est né de la Vierge Marie : Jean-Baptiste est censé dire : « J'ai mis un terme à la stérilité de ma mère par ma naissance, je n'ai point

(1) Τί μοι; ὑπηρέτης εἰμὶ καὶ οὐκ αὐθέντης · ἰδιώτης εἰμί, οὐ βασιλεύς · πρόβατόν εἰμι, οὐ ποιμήν. ἄνθρωπός εἰμι, οὐ θεός, κτλ.

(2) Comparez au § III le même procédé : ἐγὼ... ἐγὼ... ἐγὼ.., ἐγὼ... De même § V : ἄφες... ἄφες... ἄφες.. ἄφες... De même § VIII : δι' οὗ... δι' οὗ... δι' οὗ... δι' οὗ...

(3) *Homil. in paratyl.* : τῷ βασιλεῖ φέρειν ἁλουργίδα... μόνῳ ἔξεστιν. *Cod. Theod.* X. 21, *De holoveris* (*a.* 424).

(4) *Philostr. Vita Apollonii*, VIII, 7, éd. Kayser, t. I, p. 308 :... οὐδ' ἁλουργίδος ἐβάσκηνα οὐδένι.

stérilisé sa virginité « (στείρωσιν ἔλυσα μητρὸς γεννηθείς, οὐ παρθενίαν ἐστείρωσα). De ces quelques propositions on peut inférer que, pour notre homéliste : 1° le Sauveur est le Fils unique du Père selon la substance divine, et c'est le consubstantialisme nicéen; 2° le Sauveur, étant Dieu, est né de la Vierge Marie, et c'est la doctrine du concile d'Éphèse. Mais, sur la question des deux natures qui sont unies dans le Christ, les expressions deviennent vagues : notre homéliste parle du corps humain comme d'un vêtement de la divinité, et il prête à Jean Baptiste l'affirmation « je suis homme et non point dieu », comme s'il appartenait au Christ de dire : « Je suis Dieu et non point proprement homme ». On peut conclure de là que notre homéliste, s'il est postérieur, comme il paraît, au concile d'Éphèse, a ignoré le concile de Chalcédoine ou a feint de l'ignorer. Serait-il contemporain du temps où l'*Hénoticon* faisait loi (482-519), contemporain des empereurs Zénon et Anastase?

Nos observations contre l'authenticité de l'homélie sont différentes de celles que M. Achelis a faites (1), et elles pourront s'y ajouter. Mais il en est une, parmi celles qui sont propres à M. Achelis, que nous avons à rapporter. L'homéliste, dit-il, faisant l'éloge de l'eau, relève qu'elle rend les dattes douces (ὕδωρ τὸν φοίνικα γλυκαίνει). Or la datte ne mûrit nulle part en Europe, au témoignage des naturalistes, à commencer par Pline; tandis qu'elle mûrit en Judée, nous apprend Varron, et de même en Égypte et en Syrie. Notre homélie serait du pays des dattes, au témoignage de la botanique.

Pierre Batiffol.

Paris.

(1) *Hippolytstudien* (Leipzig 1897), p. 199-202.

CHRONIQUE

Toujours curieusement illustré et relevé de titres séduisants, le *Biblical World*, dans son numéro de mai 1897, ramenait sous la rubrique « *Hebrew rock altars* » la question des autels chananéens des environs de *Ṣara'a* qui en son temps fut à l'ordre du jour. Aux deux types connus six nouveaux étaient venus se joindre. Décidément les tribus primitives de la région devaient être tout spécialement pieuses. Comme dans le nombre figurait « *probably the veryone upon which Manoah* (Jug. XIII, 19)... *offered sacrifice to Jehovah* », celui-là du moins méritait une visite. En nous y rendant par le moins court chemin pour voir plus de choses, sur la voie romaine de Bethoron-Lydda, nous avons constaté un milliaire à *Beit' Ur el-Fôqah*, sans pouvoir l'étudier, car il est engagé dans un mur de clôture au bord du chemin, au point où celui-ci ayant contourné le village redescend dans la direction de Beit Ur *et-taḥtah*. Le suivant existe à la distance voulue dans la vallée; il est couché dans la route, et nous a paru anépigraphe, bien que nous n'ayons pu réussir à le déterrer complètement. A dix minutes de là, au point où la route traverse un petit sommet gratifié du nom très générique *Er-Râs*, les jolies ruines d'une église sont à signaler. A Béthoron inférieur, le pavé en mosaïque d'une église importante située au N. E. du village a disparu au moins momentanément sous une plantation de concombres. Les dépouilles du monument chrétien ont doté la mosquée moderne, sa voisine, et beaucoup des masures d'alentour, de ses débris épars; fragments de gracieuse frise, chapiteaux où l'acanthe corinthienne a été fouillée dans le marbre blanc, colonnes, pierres d'appareil, gisent sans emploi le long des *rues*. Sur un débris de sarcophage en marbre blanc nous avons relevé quelques mots :

1° à la bande supérieure en lettres de $0^m,035$ de haut, soigneusement gravées :

////ACIAC////

2° dans un registre inférieur au-dessus des rosaces qui décorent la paroi, en lettres de $0^m,02$: /////ΠΡΟΒΟΥΑΝΔΡ///// (1).

(1) Il y a quelques jours, le fragment m'était envoyé par le Mo'arref de Jérusalem, désireux d'en avoir la lecture avant de l'interner au sérail.

Dont avis à qui trouverait les morceaux précédents et suivants.

Au sortir de Bethoron, une bifurcation de la voie romaine se dirige sur Nicopolis par *Beit Ṣîrâ*. A 2 milles environ de l'embranchement, un tronçon de borne avec le dé ne présente pas de traces d'inscription. Le milliaire suivant est à sa place sous le village de Beit Ṣîrâ. Il est en trop mauvais état pour qu'on y puisse rien découvrir.

A 800 m. environ au S. S. E. de Ṣara'a, à une cinquantaine de mètres à l'O. du chemin moderne allant à Artouf se trouve l'*autel* soigneusement décrit par M. Schick (1) : bloc carré de 3^{m},70 de côté et près de 2 mètres de haut. Des escaliers montent sur deux faces à la plate-forme

supérieure de 1^{m},50 de côté et dominant la masse de l'autel. De nombreuses coupes y ont été excavées, reliées par de petits canaux. Les Juifs de la colonie d'Artouf l'appellent religieusement : *bâmôt Manoaḥ;* les gens du pays : *ḥajâr el-Mûfarraṣ;* cela signifie « la pierre trouée » et c'est avantageusement moins compliqué. Les notes de Guthe accompagnant l'article de Schick faisaient naguère de fortes réserves sur l'origine chananéenne et la destination de ce bloc singulier, tout en reconnaissant la possibilité d'un autel, voire aussi vieux que serait l'autel même du père de Samson. On ne peut pour le moment

(1) *Z D P V.* X, 1887, p. 140 et ss.

qu'imiter une aussi prudente conduite. L'*autel* voisin est à *ḫarbet Marmîtah*, à 2 kilomètres environ à l'orient d'Artouf. N'était la présence des petites cavités mises en communication par les rainures, il faudrait y voir tout simplement d'anciens montants de pressoirs (1). Le spécimen de pressoir presque encore intact qu'on peut voir à *el-Bordj*, sur une colline à 3 kilomètres à l'est de *Beit Néttîf* donne le type certain de ces pierres dont nous avons retrouvé ailleurs des spécimens, dans les ruines de *Malekatha* par exemple. Ce dernier est muni de coupes petites et grandes. Des mesures précises et un croquis en sont tenus à la disposition du *Biblical World* pour sa collection d'autels chananéens. Ce Malekatha n'est pas complètement inconnu aux lecteurs de la *Revue* (2). Un autre but de notre excursion était de faire, en vue d'une étude sur ʿAdullâm (I Sam. 22₁, etc.), un levé précis de la colline et en particulier de la caverne remarquable qui s'y trouve, presque au sommet. Les fouilles n'ont pas été poussées activement depuis l'an dernier. On a trouvé cependant, non loin du baptistère, sur un débris de sarcophage en marbre gris, le fragment grec suivant, en belles lettres de 0m,04 de hauteur : ////POCΦOPANΘEW//////. Le morceau est actuellement chez le cheik de Beit Néttîf. Il est un peu archéologue ce cheik. Il s'est choisi pour linteau de porte un vieux bloc illustré d'une manière de texte arabe, imitation pas complètement heureuse de coufique. Il fait encore dans le village d'autres fouilles qu'il voulait depuis quelque temps déjà nous faire visiter. Il a découvert des tombeaux creusés dans la roche friable et utilisés dans la suite pour recueillir l'eau ; il les fait énergiquement défoncer pour « savoir ce qu'il y a dessous ».

Une fouille pratiquée récemment par nos étudiants non loin des tombeaux des Juges, *Qobour el-qoḍa* (200 m. environ au S. E.), a mis à jour une belle façade d'hypogée juif que son ornementation, toute dans le style juif, s'il en existe un, semble dater du commencement de notre ère. L'intérieur ne manque pas d'originalité, bien que fort simple, à l'exception de la salle la plus retirée. Naturellement il ne renfermait plus que des débris d'ossuaires. Une croix placée, peut-être postérieurement, sur une des niches a été, depuis l'ouverture, reproduite à nombreux exemplaires par les Arabes, très désireux d'accréditer à ce nouveau monument funéraire le nom d'*el-Keniseh*, l'église.

(1) On m'a apporté des environs d'Odroh, sur la route de Choûbek à Mar'ân, le dessin de deux nouveaux « Hebrew rock altars » avec coupes et rainures historiant deux *milliaires* romains... (novembre. S.)

(2) *Rev. bibl.*, V, 1896, p. 272.

*
* *

Du dernier rapport (1) sur les fouilles faites à Jérusalem par le Comité anglais nous ne donnerons que le *mot* promis à nos lecteurs. Il concerne les escaliers d'Ophel. Au point où le chemin actuel, descendant d'Ophel, débouche dans celui qui va vers Siloé, à l'angle sud-est de la piscine (2), deux dalles à niveau différent ayant fait soupçonner le terme d'un escalier, on y a trouvé en effet cinq degrés se terminant à une plate-forme pavée, qui pouvait « être un simple palier ». Les marches assises sur un lit de mortier sont taillées avec soin et polies par l'usage. Elles ont toutes les mêmes dimensions, 15 pouces ($0^m,38$) de large, 10 pouces ($0^m,26$) de haut, et une longueur qui malheureusement n'a pu être déterminée faute de temps, mais qui est sûrement « de 18 pieds au moins » ($5^m,50$). La direction de cet escalier est au nord-ouest, « vers les huit degrés... descendant par le sud dans la cour située en avant de la piscine primitive... » (p. 263). On ne peut s'empêcher de regretter avec M. Bliss que les fouilles n'aient pu être plus complètes à ce point, surtout en vue de constater s'il n'existerait pas sous ces marches un escalier taillé dans le roc. « Elles occupent, dit le rapport, la place où il est raisonnable d'attendre les degrés qui descendent de la cité de David. » (P. 264.) Preuve : Néhém. III, 15. Conclusion : « Les degrés que nous venons de découvrir entrent dans la cité, près de l'angle du mur que nous avons découvert couronnant le sommet (sud) d'Ophel. » (*Ibid.*)

Ces dernières découvertes confirment donc pleinement l'hypothèse que nous avons tout d'abord proposée comme étant plus conforme au texte de Néhémie (cf. *Rev. bibl.* janv. 1895, p. 46); et cela plus d'un an avant que les fouilles ne fussent commencées à Siloé. Quand on découvrit les magnifiques escaliers qui aboutissent à la piscine, et remontent le Tyropéon, mais en s'appuyant surtout sur Ophel, je crus que l'on pouvait concilier leur position avec les exigences de la Bible, et y voir les degrés de la cité de David, à la condition qu'ils eussent conduit à l'est sur l'Ophel. La suite des fouilles a démontré qu'ils suivaient simplement la direction de la vallée, en se portant davantage cependant vers l'orient. Ils pouvaient donc encore bien moins conduire à la cité de David, si on la supposait sur la grande colline occidentale. Je suis heureux que les derniers travaux m'aient permis de revenir à ma première hypothèse.

(1) *Quart. Stat.* Oct. p. 260-8.
(2) V. ce point dans *Revue bibl.* VI, p. 300.

C'est avec grand plaisir que j'ai vu émise très clairement sur cette question l'opinion de M. Clermont-Ganneau, dont tous les partis se plaisent à reconnaître la haute compétence et la profonde érudition. Il a publié dans son *Recueil d'Archéologie orientale*, tome II, livraison XVIe qui vient de paraître, le commencement du mémoire qu'il a lu devant l'Académie des Inscriptions et B.-Lettres, dans les séances du 30 juillet et des 6 et 13 août 1897, sur les tombeaux de David et des rois de Juda, et le tunnel-aqueduc de Siloé. Il identifie, comme nous le faisions nous-mêmes dans nos cours publics depuis quatre ans, la vallée de Hinnom avec le Tyropéon de Josèphe. Et quant à la nécropole royale, deux théories sont en présence : 1° elle est à chercher sur la colline sud-ouest dite Djébel Nebi-Daoûd et Mont Sion ; 2° elle est à chercher sur la colline sud-est, dite D'hoûra et colline d'Ophel, immédiatement au sud du Haram. « La première théorie, continue-t-il, a surtout pour elle une tradition relativement ancienne, mais suspecte ; la seconde, des considérations très frappantes de topographie pure, dont la principale est celle-ci : c'est que cette colline sud-est semble avoir été réellement le site de la Jérusalem primitive, ce que la Bible appelle la « ville de David », la véritable montagne sacrée de Sion, sur la partie nord de laquelle s'élevait le temple, et au pied oriental de laquelle jaillissait la seule source véritable que Jérusalem ait jamais possédée. »

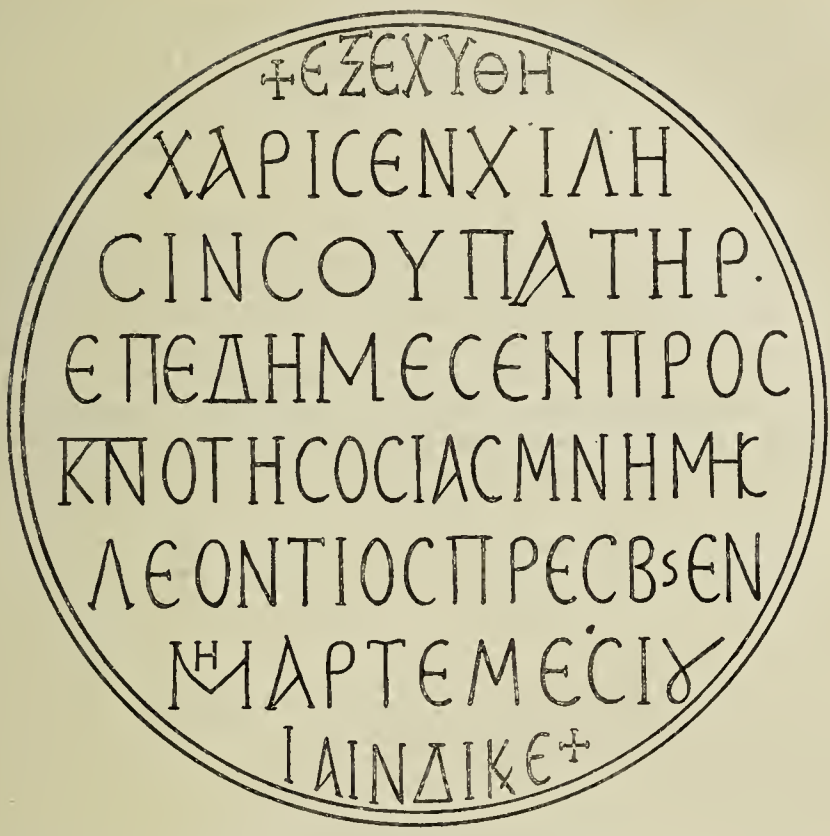
*
* *

M. Klugué, Russe de nation, et dessinateur distingué, a eu l'amabilité de nous communiquer l'estampage d'une inscription grecque qu'il a trouvée dans la maison du cheik, à 'Aïn Fit, près Bânias, une demi-heure sud-est. D'après les indications qu'il a recueillies, elle était à l'entrée d'un tombeau ancien, entièrement construit, dans les dépendances de cette localité.

Voici le texte qui ne souffre aucune difficulté de lecture :

La grâce a été répandue sur tes lèvres (= Ps. XLIV, 3), *o Père. Le prêtre Léonce, de sainte mémoire, est retourné au Seigneur le onzième jour du mois Artémisios, indiction cinquième.*

Malheureusement, comme on le voit, si le mois, le jour et l'indiction sont marqués, le principal manque, c'est-à-dire l'année. La belle facture des lettres nous fait croire à une inscription assez ancienne ; mais d'autre part les fautes d'orthographe nombreuses indiquent un artiste peu lettré. La forme des lettres varie suivant l'espace laissé par le cercle. Par exemple l'ο très rond à la troisième ligne est beaucoup



Transcription : † Ἐξεχύθη χάρις ἐν χείλεσίν σου, πάτερ. Ἐπεδήμησεν πρὸς Κύριον τῆς ὁσίας μνήμης Λεόντιος πρεσβύτερος ἐν μῆνι ἀρτεμισίου ιὰ ἰνδικ. ε' †.

plus allongé dans les lignes suivantes. En général, les lettres sont plus soignées au commencement qu'à la fin.

*
* *

Conférences bibliques et archéologiques du couvent de Saint-Étienne, 1897-1898. — 6 décembre, *Notes de voyage*, par le R. P. Lagrange, des Frères Prêcheurs. — 13 et 20 décembre, *L'archéologie palestinienne, notes d'épigraphie*, par le R. P. Germer-Durand, des Augustins de l'Assomption. — 3 et 10 janvier, *Le Pèlerin de Bordeaux, Robert le Moine*, par M. l'abbé Heidet, prêtre du patriarcat. — 17, 24 et 31 janvier, *Coup d'œil sur le Haurân; Justinien et ses travaux en Terre Sainte*, par le R. P. Séjourné, des Frères Prêcheurs. — 28 février, *Traditions religieuses de l'Orient*, par le R. P. Rhétoré, des Frères Prêcheurs. — 7 mars, Fête de saint Thomas d'Aquin. — 14, 21 et

28 mars, *La méthode chorographique : les documents, la tradition, les lieux et les monuments*, par le R. P. Lagrange (1).

Jérusalem,

Fr. Paul-M. Séjourné.

(1) Les *Échos de Notre-Dame de France* se sont transformés en une revue mensuelle qui paraît à partir du 1er octobre 1897 sous le titre d'*Échos d'Orient*. Le programme comporte l'enseignement des Pères, l'histoire, la tradition, la discipline et la liturgie des Églises d'Orient et l'étude de la Palestine. L'activité et le zèle savant des Pères de l'Assomption sont une garantie de succès. La nouvelle revue, élégamment imprimée et illustrée avec goût, sera pour la *Revue biblique* un appui plutôt qu'une concurrence, puisque la plupart de ses jeunes et distingués collaborateurs sont des amis de Saint-Étienne. Quant au R. P. Germer-Durand, il ne nous privera pas de ses précieuses communications archéologiques et saura suffire à sa double tâche. Nous souhaitons cordialement la bienvenue aux *Échos d'Orient*.

RECENSIONS

Two lectures on the Sayings of Jesus, recently discovered at Oxyrrhynchus delivered at Oxford by W. Lock and W. Sanday. — Oxford, Clarendon Press, 1897.

Après l'émotion de la découverte, après le brouhaha des premières hypothèses de toute part proposées, voici venir les travaux plus mûris et qui peuvent profiter des essais plus ou moins hâtifs de la première heure. Ces essais sont énumérés en tête (p. 5) en une bibliographie, qui, sans être complète, est déjà fort étendue. A la suite est donné le texte, avec les corrections conjecturales proposées par nous tous, puis, sous la rubrique « illustrations », les textes que l'on peut rapprocher de chacun des *logia*. Le *logion* I est ainsi restitué par les deux savants Anglais (1) : [Λέγει Ἰησοῦς Ἔκβαλε πρῶτον τὴν δοκὸν ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου] καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου. — Dans le *logion* II, ils corrigent τὸν κόσμον en τοῦ κόσμου. — Le *logion* III (III-IV de notre édition) est très ingénieusement restitué dans la seconde partie; que l'on se rappelle combien elle semblait désespérée : Καὶ πονεῖ ἡ ψυχή μου ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ὅτι τυφλοί εἰσιν τῇ καρδίᾳ αὐτῶ[ν] καὶ [οὐ] βλέ[πουσιν, πτωχοὶ καὶ οὐκ οἴδασιν τ]ὴν πτωχίαν. Cette restitution est de M. Cross, dans l'*Expositor* d'octobre, et elle est fort spirituelle, trop peut-être. C'est d'ailleurs un jeu innocent. — Au *logion* V, nos Anglais lisent : [Λέγ]ει [Ἰησοῦς ὅ]που ἐὰν ὦσιν [β', οὐκ] ε[ἰσὶν ἄ]θεοι, καὶ [εἴ] πο[υ] ε[ἷς] ἐστὶν μόνος [λέ]γω ἐγώ εἰμι μετ' αὐτ[οῦ], etc. La restitution est de M. Blass. — Le *logion* VIII a été restitué d'une façon plus jolie encore : Λέγει Ἰησοῦς· ἀκούεις [ε]ἰς τὸ ἓ[ν ὠ]τίον σου, τὸ [δὲ ἕτερον ἔβυσας] : la conjecture ἓν ὠτίον est de Swete, Zahn et autres, mais le δὲ ἕτερον ἔβυσας est de MM. Lock et Sanday : « Tu entends dans une oreille, mais tu as bouché l'autre ».

M. Lock fait observer avec justesse que le nom de *logia* donné à ces maximes est une expression dont il faut se défier, comme d'une expression arbitraire et qui, dès le début, a donné lieu à des confusions. Sur le *logion* V, il rapporte les diverses interprétations qu'on a données des expressions ἔγειρον τὸν λίθον, σχίσον τὸ ξύλον. Aucune de celles qu'il rapporte ne nous fait abandonner celle que nous avons proposée ici, et qui, s'inspirant du même texte d'Habacuc qui a inspiré à M. Barnes la sienne, en diffère intégralement.

M. Sanday se félicite que personne n'ait un instant songé à voir dans nos *logia* rien de ceux que l'on suppose avoir servi de source aux Synoptiques. Nous comprenons moins qu'il hésite à voir, dans les λόγια κυριακά dont Papias fit les exégèses, une source écrite différente de nos quatre évangiles : sur ce point, le sentiment de Lightfoot, de Harnack, de Zahn, semble bien motivé. M. Sanday appelle l'attention sur l'exacte forme parallélique des nouveaux *logia* : « Nous inclinons à penser, dit-il, que ces maximes ont reçu leur forme de quelqu'un qui avait du sang sémitique dans les veines ». Y peut-on chercher la main d'un Thérapeute, comme l'a

(1) Se reporter à notre travail publié ici même, *Revue biblique*, 1897, p. 501 et suiv.

suggéré un critique? Il faudrait pour cela que les Thérapeutes eussent été chrétiens, et, au contraire, l'authenticité du *De vita contemplativa* de Philon paraît aujourd'hui, depuis le travail de Wendland (*Die Therapeuten*, 1896), acquise. Est-il question de préexistence dans le *logion* III? Oui, disait Harnack, le Christ y fait allusion à la préexistence du Logos; non, pensions-nous, le Christ ressuscité fait allusion à sa vie mortelle. M. Sanday incline à croire que la préexistence est, quel que soit le moment où se place le discours, dans la perspective du discours : c'est, craignons-nous, vouloir tirer de ce petit texte plus qu'il ne contient *prima facie*.

Pour M. Sanday, comme pour nous, il n'est pas vraisemblable que l'auteur, quel qu'il soit, qui a donné à nos *logia* la forme que nous leur voyons, ait eu les évangiles canoniques sous les yeux; du moins, il nous transporte « dans une atmosphère imprégnée de l'enseignement qui est pour nous incorporé dans les Évangiles », et il est incontestable que nos *logia* ont des expressions, comme κόσμος, ἐν σαρκί, μεθύειν, διψᾶν, qui ont une saveur johannine caractérisée. A ce compte, nos *logia* ne seraient pas antérieurs à l'an 100. Ils dateraient des environs de l'an 120. M. Sanday rejette, comme nous l'avons fait, l'hypothèse de Harnack qui veut y reconnaître un extrait de l'*Évangile des Égyptiens*, et aussi l'hypothèse de Zahn qui proposait d'y voir un extrait de l'*Évangile des douze*, apocryphe ébionite.

M. Sanday a été frappé de la tournure sémitique des *logia*. « Quand nous pensons à l'élégante forme hébraïque dans laquelle sont moulés les *logia*, la question se pose de savoir si la Syrie ou la Palestine ne seraient pas leur lieu d'origine (p. 44) ». La formule λέγει Ἰησοῦς est la formule ordinaire des citations dans le Talmud, dans le *Pirke Aboth* notamment : « Hillel dit... Shammaï dit... » Un hébraïsant, M. Burney, dans une note (p. 47), confirme cette induction, en exposant que la formule λέγει Ἰησοῦς s'explique au mieux si elle est traduite de l'araméen ou néo-hébreu. Nous voyons avec satisfaction la critique se préoccuper de cet aspect. M. Armitage Robinson témoigne de son côté (1) que M. Harnack s'est aperçu un peu tard qu'il convenait « d'appeler l'attention sur le parallélisme intérieur de la plupart des *logia*, parallélisme qui rappelle la méthode de la poésie hébraïque et des proverbes hébreux ». Et Zahn n'avait point si grand tort en relevant, comme nous, le caractère strictement judéo-chrétien du *logion* II.

On lira avec un vif intérêt la brochure de MM. Lock et Sanday, comme un excellent modèle d'érudition, d'intuition et de sagesse.

Pierre Batiffol.

Paris.

Die Gefangenschaftsbriefe, neu bearbeitet von Dr Erich Haupt. — 7. bezw. 6. Auflage, Göttingen, Vandenhœck u. Ruprecht, 1897.

Ce volume forme la huitième et neuvième partie du grand commentaire du Nouveau Testament fondé par A. W. Meyer; l'éditeur a confié les dernières éditions à différents exégètes de marque : B. Weiss, Heinrici, Bousset, etc.; M. Haupt, professeur à l'Université de Halle-Wittenberg, a été chargé de la sixième et septième édition de cette partie.

Une introduction de 104 pages traite des questions générales relatives aux quatre épîtres adressées à Philémon, aux Colossiens, aux Éphésiens et aux Philippiens, c'est-à-dire des destinataires, de la situation du mandataire, du contenu de l'épître, des

(1) *Expositor*, décembre 1897, p. 417.

circonstances locales ou autres qui en motivèrent l'envoi, de l'authenticité paulinienne et de l'intégrité du texte reçu.

Philémon est regardé comme un habitant de Colosses converti par saint Paul, mais non pas dans cette ville que l'Apôtre ne visita jamais. Son esclave Onésime, pour un motif qu'on ne peut pas établir avec certitude, s'était enfui probablement à Césarée, d'où l'Apôtre le renvoie à son maître, en même temps qu'une lettre dans laquelle il intervient en faveur de l'esclave fugitif, mais devenu chrétien. Faisant partie de la collection paulinienne dès l'origine, cette épître est sortie victorieuse des dénégations que l'école de Tubingue opposa à son authenticité; les doutes que H. Holtzmann et quelques autres soulevèrent sur son intégrité, ne sont pas insolubles.

Cette chrétienté de Colosses, à laquelle Philémon est censé avoir appartenu, était troublée depuis quelque temps par la présence de certains hérétiques, dont les doctrines ne peuvent guère être identifiées que par induction, d'après les allusions contenues dans l'épître qu'y apportèrent Onésime et Tychicus. Les exégètes ont vu dans ces hérétiques tantôt des judaïsants, tantôt des gnostiques, tantôt des païens, tantôt des syncrétistes esséniens ou gnostisants. Haupt y voit des judaïsants ascètes, quelque peu illuminés, adonnés au culte des esprits et ne communiquant qu'aux initiés leurs doctrines dans lesquelles entraient aussi des éléments chrétiens; ainsi le Christ y a été subordonné aux anges, et c'est cette erreur surtout que l'épître a en vue. Les points de contact de cette hérésie avec le pharisaïsme juif, avec l'essénisme, avec la philosophie alexandrine ou avec un système gnostique déterminé, sont illusoires ou dus à l'influence de l'atmosphère religieuse de cette époque. — Notre auteur paraît avoir bien identifié ce syncrétisme d'un caractère éminemment phrygien, se manifestant dans les cultes de Cybèle et d'Attis, et plus tard dans les excès mantiques des Montanistes; il a également bien fait de ne pas en chercher un reflet dans l'inscription d'Abercius, comme le firent, par exemple, Ficker et Dieterich; du moins il n'en dit rien. Mais il paraît exagérer un peu le côté ésotérique des doctrines combattues par saint Paul; des expressions comme παράδοσις τῶν ἀνθρώπων n'indiquent pas nécessairement une « tradition secrète », une doctrine cherchant à attirer par le « nimbe du mystère » (p. 15); elles peuvent, dans la pensée de saint Paul, viser simplement l'origine humaine de ces extravagances, opposée à l'origine divine de son évangile. (Cf. Gal., I, 11-12.) Il est possible que ces hérésies aient été ésotériques, mais les termes employés par saint Paul ne suffisent pas à eux seuls pour le démontrer. — Haupt ne croit pas pouvoir résoudre le problème de l'authenticité par l'examen de cette épître prise isolément; il la regarde comme solidaire de celle aux Éphésiens. Il trouve que les témoignages extérieurs ne sont pas décisifs, car les premières attestations sont assez tardives pour « laisser de la place à une composition postpaulinienne (p. 27) ». La forme littéraire de l'écrit, lexique et style, « est tellement singulière, qu'on ne peut regarder l'épître comme paulinienne, que si ces différences, qui la séparent des autres écrits pauliniens, s'expliquent, par exemple, par les conditions particulières de son origine (p. 32) ». La doctrine de l'épître contient incontestablement des pensées nouvelles sur la Christologie : le Christ, dont « la préexistence est mise au premier plan », devient le « centre de l'univers (p. 33) »; de plus, les deux idées de κεφαλή et de σῶμα appliquées autrefois isolément au Christ et à la « communauté » sont ici mises dans « un rapport organique (p. 35) » : mais rien ne s'oppose à ce que ce développement de la pensée religieuse, dont les éléments et les prémisses se trouvent déjà dans les épîtres antérieures (Rom., I Cor., Gal.), n'ait pu se produire chez l'Apôtre lui-même (p. 35, 36). L'examen interne de l'épître ne donne donc pas de réponse décisive : celle-ci dépend du résultat de la même étude faite

sur l'épître aux Éphésiens, où reviennent les mêmes difficultés augmentées des doutes soulevés par les relations de parenté existant entre les deux épîtres.

Dans l'adresse mise en tête de l'épître aux Éphésiens les mots ἐν Ἐφέσῳ manquaient dans beaucoup d'exemplaires anciens : Origène, Basile, Tertullien, Jérôme, les manuscrits bibliques le prouvent. De plus, l'épître suppose que les destinataires étaient inconnus au mandataire : ἐν Ἐφέσῳ n'est donc pas primitif. Par contre, sans ces mots, le texte est inintelligible : on n'écrit pas « aux saints qui sont... et fidèles ». On ne peut pas non plus supposer la lettre adressée à tous les chrétiens : il ne s'agit que des païens devenus chrétiens et de ceux chez lesquels se rend Tychicus (VI, 21). Donc « ni la leçon ἐν Ἐφέσῳ, ni l'absence de ces mots, d'après laquelle cette lettre serait adressée au monde chrétien, ne s'accorde avec le contenu de la lettre » (p. 48). Après avoir discuté les hypothèses émises pour résoudre cette énigme, Haupt s'arrête à celle-ci : la lettre n'était pas destinée aux Éphésiens seuls; après τοῖς οὖσιν devait être placé le nom d'une localité; Tychicus aura été chargé de laisser un exemplaire ou de faire prendre une copie de l'épître dans un certain nombre de communautés chrétiennes, en partie inconnues directement à l'Apôtre, en mettant dans la lacune de l'adresse le nom de la ville en question (p. 53). C'est déjà une présomption en faveur de l'authenticité, car un faussaire n'aurait pas eu de telles préoccupations. — Le problème de l'authenticité est très difficile. L'antiquité chrétienne, même hérétique, admettait l'origine paulinienne; aujourd'hui, les critiques sont divisés, quoique certains des moins traditionalistes soient pour l'affirmative (Beyschlag, Harnack, Jülicher...) : tous reconnaissent la gravité des difficultés. L'examen de la forme littéraire et de la doctrine de l'épître aux Éphésiens aboutit au résultat obtenu pour l'épître aux Colossiens : ces particularités ne s'expliquent que si l'on rend admissible une situation tant extérieure que psychologique nouvelle et spéciale chez saint Paul (p. 55-69); de la même façon s'expliquera aussi la parenté de fond et de forme avec l'épître aux Colossiens (p. 69-74). Haupt suppose donc les deux épîtres écrites pendant la captivité de Césarée, qui laissa à l'Apôtre les loisirs d'approfondir la doctrine de l'évangile et de se convaincre du rôle capital du Christ dans le monde et dans l'Église : « Ces méditations christologiques et ecclésiologiques se reflètent dans les deux épîtres » (p. 79) et la nouveauté des idées amène la nouveauté des expressions (p. 83) : ainsi s'expliquent les ressemblances matérielles et formelles. — L'auteur appuie sur Césarée comme lieu d'origine de ces deux lettres : s'il les avait écrites à Rome, dit-il, on ne comprendrait pas pourquoi l'épître aux Philippiens leur ressemble si peu (p. 74). Cependant il semble que la captivité romaine ait duré assez longtemps pour expliquer cet écart; ce que nous savons de la psychologie de saint Paul, de la vivacité de sa compréhension et de sa logique suffit pour nous permettre de renfermer l'évolution d'idées et d'état d'âme que supposent l'épître aux Philippiens d'une part et les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens de l'autre dans l'espace de dix-huit mois. Néanmoins, si M. Haupt tient à Césarée, laissons-lui Césarée.

La chrétienté de Philippes était très attachée à saint Paul, dont elle paraît avoir accepté la doctrine, sans se laisser entamer par des tendances judaïsantes; aussi l'épître que l'Apôtre leur adresse est-elle particulièrement cordiale. Captif à Rome depuis au moins quelques mois (p. 90-92), il y était en butte à des attaques plutôt personnelles que doctrinales, qui n'empêchèrent cependant pas qu'à l'ardeur belliqueuse de son tempérament ardent succédât alors une sérénité pacifique inconnue aux lettres précédentes (p. 93-94). — On a nié l'unité de composition littéraire de cette épître, qu'on a voulu regarder comme composée de deux lettres pauliniennes fondues ensemble : une étude attentive des preuves alléguées en démontre l'insuffi-

sanec (p. 96-103). L'authenticité de l'épître, niée par l'école de Tubingue, et son intégrité attaquée par quelques Hollandais modernes, sont généralement admises aujourd'hui.

Le commentaire de ces quatre épîtres est fait avec le plus grand soin : fixation de l'état textuel primitif, détermination de la pensée de l'Apôtre par l'étude comparée des mêmes expressions dans les épîtres antérieures, interprétations données par les Pères et les exégètes plus récents, tout est fait avec une acribie consciencieuse, là aussi où les conclusions de l'auteur ne s'imposent pas d'une façon inéluctable. Prenons comme exemple ce passage de Phil., II, 5-10 sur la *kénose* du Christ, si actuel aujourd'hui, puisqu'il forme avec l'idée du royaume de Dieu et les récits de la Cène, le point de discussion le plus agité en ce moment par les théologiens biblistes d'Allemagne et d'Angleterre. (Cf. Gifford, *The incarnation, a study of Phil.*, II, 5-11, London, 1897. Voir aussi Holtzmann, *Neutestam. Theologie*, et *Revue biblique*, 1897, p. 469 sq.) L'auteur appuie à différentes reprises sur cette observation, que ce passage christologique n'est pas motivé par un intérêt dogmatique, mais en vue d'un enseignement moral : que les dispositions intérieures du Christ soient un modèle pour celles des chrétiens. La question fondamentale pour l'intelligence du passage est celle-ci : s'agit-il d'une résolution du Christ préexistant ou d'une disposition du Christ incarné? La forme devant être visible, on ne peut pas l'entendre d'une gloire divine possédée, mais non révélée par Jésus pendant sa vie; il s'agit donc du Christ préexistant. L'expression μορφὴ θεοῦ ne doit pas être entendue dans le sens de « nature », moins encore dans le sens aristotélique de « somme des attributs constituant un être », mais elle désigne une propriété découlant de la nature divine, « une forme d'être, dans laquelle l'être divin s'exprime d'une manière adéquate (p. 70) » ; comme elle est opposée à μορφὴ δούλου, elle désigne de plus « l'indépendance ». Donc « la forme dans laquelle se mouvait l'existence du Christ était celle de la *Uberweltigkeit und Ungebundenheit* ». L'hypothèse, que saint Paul ait pu se figurer le Christ comme *homme préexistant* est tout à fait inadmissible : dans le parallèle avec Adam, il s'agit toujours du Christ soit historique, soit postexistant (ressuscité). Les mots τὸ εἶναι ἴσα (pas ἴσον !) θεοῦ sont synonymes de μορφὴ θεοῦ : ils désignent quelque chose que le Christ ne s'est pas approprié, mais qu'il possédait déjà dans sa préexistence; ce n'est pas la nature, l'essence divine, car on ne peut pas renoncer à son essence, mais « la forme, la manifestation de la vie divine (p. 82) ». Cette forme de l'être divin, cette « détermination formelle d'indépendance et de gloire de l'être divin », Jésus ne la regarde pas comme un bien auquel il doive s'attacher, se cramponner de toutes ses forces, — c'est ainsi, et non par « rapine » qu'il faut traduire ἁρπαγμὸν οὐχ ἡγήσατο, car ἁρπαγμός désigne aussi un objet de valeur, auquel on *tient*, — mais il renonça à cette « forme de son existence qui lui donnait une manière d'être égale à celle de Dieu (p. 80) ». C'est cette « forme vitale » et non pas « l'essence divine que vise le mot ἐκένωσεν, car κενοῦν indique toujours la cessation du contenu de l'objet *évacué :* c'est ainsi que la foi (Rom., IV, 14) ou la croix (I Cor., I, 17) peuvent devenir des mots vides de sens. La « forme divine » a donc cessé pour faire place à la « forme d'esclave ». C'est ce désintéressement du Christ qui doit servir d'exemple aux chrétiens; comme lui, ils doivent éviter l'égoïsme et la vaine gloire (ἐρίθεια, κενοδοξία, II, 3), puisque le Christ renonça non seulement à un bien très grand, mais aussi à une gloire très réelle. Cette *kénose* du Christ se dépouillant de la forme divine, lui fit donc revêtir la forme d'esclave , c'est-à-dire la « ressemblance » (ὁμοίωμα) et l' « habitus, la manière d'être extérieure (σχῆμα) de l'homme dépendant de Dieu », obligé à l'obéissance. L' « humiliation » ainsi acceptée

constitue précisément la *kénose :* tandis que le préexistant possédait une vie d'indépendance absolue, il se soumit à une dépendance complète (p. 86). — Il ne s'agit donc *directement* dans ce passage que de l'opposition de deux *formes vitales* et non pas de l'essence divine du Christ, ni de la conciliation de deux natures en une personne. Si saint Paul croit que le Christ a la forme vitale divine, il croit évidemment aussi qu'il a l'essence divine : mais ce n'est pas ce côté de la christologie qu'il a immédiatement en vue ici. Telles sont sur ce sujet plus particulièrement actuel les vues de M. Haupt.

Louis Hackspill.

Thionville.

The double Text of Jeremiah (Massoretic and Alexandrian) compared together, with an Appendix on the Old Latin Evidence, by A. W. Streane. — Cambridge, Deighton Bell, 1896.

Ce travail a le même objet que ceux de Scholz (*Der Masoretische Text und die LXX-Uebersetzung des Buches Jeremiah*, Ratisb. 1875), et de Workman (*The Text of Jeremiah*, Edinburgh 1889). La comparaison du texte massorétique et du texte grec de Jérémie s'y trouve faite d'une manière minutieuse, en suivant pas à pas les chapitres et les versets; les notes concernant les dix premiers chapitres ont été l'objet d'un soin particulier. Au début de l'ouvrage, se lit une introduction qui met en relief les principes fondamentaux et les conclusions générales de l'auteur ; c'est la clef de tout le volume.

Entre le texte massorétique et le texte grec de Jérémie, la divergence qui frappe le plus, au premier abord, c'est que la collection des oracles contre les nations étrangères n'est pas disposée de la même façon. L'ensemble du recueil n'est pas au même endroit, et les diverses prophéties qui le composent ne sont pas rangées dans le même ordre. M. Streane préfère les Septante pour la place donnée à la collection, mais s'en tient au contraire à l'hébreu pour l'ordre dans lequel les oracles se suivent. Sur ce second point, nous partagerions volontiers son avis : le groupement présenté par la version grecque n'est autre chose qu'un absolu pêle-mêle, tandis que l'ordre gardé par l'hébreu semble inspiré, dans une grande mesure, par la connaissance de la géographie. Mais sur le premier point, nous ferions nos réserves : M. Streane ne prend pas suffisamment au sérieux la difficulté créée, contre son opinion, par l'oracle général contre les nations, qui, dans le texte massorétique, occupe la seconde partie du chap. XXV (versets 15-38). Cette prophétie générale paraît être un morceau indépendant; mais, dès lors qu'elle est jointe au recueil des autres prophéties contre les étrangers, elle doit, semble-t-il, occuper la première place, car son allure est beaucoup plus celle d'un prologue que celle d'un épilogue. Il est fortement probable qu'en toute hypothèse, le rejet fait, par les Septante, de cette seconde partie du chap. XXV à la fin de toute la série des oracles contre les nations, n'est pas conforme à la disposition primitive. C'est ce qu'ont bien senti Kuenen, Orelli, et Giesebrecht; M. Streane en fait mention, mais trop brièvement; la chose méritait d'être examinée de plus près.

Cependant, ces questions de position et de mise en ordre sont secondaires quand il s'agit d'une collection d'oracles détachés. Les autres divergences entre les deux textes de Jérémie sont plus importantes pour la critique.

Parmi ces divergences, M. Streane fait une place à part aux « omissions » des Septante. Comme il le spécifie bien, le mot « omission » n'est pas employé ici dans son acception stricte, mais sert simplement à signifier l'absence, dans les LXX, de certains éléments du texte massorétique, savoir : quelques passages plus ou moins longs,

diverses phrases, et bon nombre de mots ou de courtes expressions. M. Streane est d'avis que ces omissions sont, pour l'ensemble, recensionnelles; en d'autres termes, elles tiennent généralement, d'après lui, à ce que les éléments dont nous venons de parler ne figuraient pas dans la recension du texte hébreu sur laquelle a été composée la version grecque. Naturellement, il admet des exceptions accidentelles.

Mais puisque les deux textes sont les représentants de deux recensions différentes, il convient de se demander quelle est la recension la meilleure. M. Streane n'hésite pas à regarder comme plus conforme à l'original la recension de laquelle est issue la version grecque. Pour justifier cette préférence, il allègue surtout le caractère de la plupart des éléments omis dans les Septante; il s'efforce d'établir que presque jamais ces éléments ne sont exigés par le contexte, que dans beaucoup d'entre eux on reconnaît la tendance de la littérature juive de basse époque aux développements superflus, qu'un certain nombre même nuisent à l'enchaînement naturel des idées. Ce qui paraît omis dans les Septante, serait donc, réellement, pour la généralité des cas, ajouté par le texte massorétique. Ces additions se seraient faites peu à peu, le plus souvent par mode de notes marginales glissées insensiblement dans le texte. Pour l'ensemble, elles seraient antérieures à l'époque à laquelle s'établit, en Palestine, l'usage de lire publiquement les Prophètes dans les synagogues; il eût été difficile, en effet, pour le livre de Jérémie, de subir des modifications aussi nombreuses après son admission à la lecture officielle. La date à laquelle furent instituées, dans les synagogues palestiniennes, les lectures extraites des Prophètes, ne peut être fixée d'une manière précise; mais elle est certainement assez tardive pour que le livre de Jérémie ait eu le temps de recevoir bien des surcharges.

Il est vrai qu'en Égypte la coutume de lire les Prophètes dans les synagogues s'est implantée plus tard qu'en Palestine, et que, par conséquent, le texte duquel dérive la version grecque avait plus de temps pour subir des additions multiples; mais ce qui l'en a préservé, suivant M. Streane, c'est la négligence dans laquelle est tombée son étude par suite de la trop grande ardeur des Juifs d'Égypte pour les occupations civiles et commerciales, et de leur oubli trop rapide de la langue hébraïque.

Mais resterait à montrer pourquoi la propension des Juifs de basse époque pour les gloses et les amplifications superflues se serait, en Palestine, exercée plus spécialement sur les écrits de Jérémie que sur ceux des autres prophètes. M. Streane croit en donner une explication satisfaisante en alléguant brièvement que la mémoire de Jérémie était d'un intérêt tout spécial pour les Juifs post-exiliens, témoin, dit-il, les traditions bien connues qui se formèrent autour de son nom. C'est résoudre trop sommairement l'une des plus graves difficultés de la théorie.

Voilà pour les « omissions ». Parlons maintenant des autres divergences. Elles sont nombreuses et de bien des espèces. M. Streane ne croit pas qu'on puisse leur assigner une grande cause générale, même en faisant une large part à des exceptions individuelles. A ses yeux leur origine dépend de causes multiples, parmi lesquelles la différence des recensions tient une place importante, à la vérité, mais non prépondérante. Il s'écarte ainsi notablement de Workman. La classification très ingénieuse qu'il fait de ces divergences (pp. 18-22) vaut la peine d'être étudiée de la manière la plus approfondie.

M. Streane a joint à son œuvre un assez long appendice relatif aux indications fournies, pour le texte de Jérémie, par l'ancienne version latine, et des notes très courtes sur la recension lucianique des Septante. Pour établir les leçons de la vieille Italique, il a fait, à travers les écrits des Pères et des anciens écrivains ecclésiastiques, des recherches qui rendront de grands services aux critiques. Y.

Commentarius in Exodum et Leviticum, auctore F. DE HUMMELAUER. S. J. Parisiis, Lethielleux, 1897.

C'est une nouvelle contribution au grand édifice du *Cursus Scripturæ Sacræ* des Pères Jésuites allemands. Le Saint Père, en les félicitant de leurs travaux, insiste encore sur l'utilité des langues, de l'histoire, d'autres semblables études, pour aider à l'intelligence des Saints Livres. Si l'on considère le Pentateuque comme un code définitif, qu'il s'agit d'expliquer tel quel et chaque ordonnance séparément, je n'aurai qu'à donner le commentaire du R. P. von Hummelauer comme un modèle de cet emploi judicieux des langues orientales et des découvertes historiques. Plutôt que d'insister sur le sens de quelques termes par des raisons probables auxquelles le R. P. en opposerait d'autres, je me contenterai de faire remarquer la sobriété et la clarté du commentaire. Des tables fort lucides, enrichies même de couleurs, exposent aux yeux l'ensemble d'une législation qui a toujours passé pour très compliquée. Quelques allusions à l'Égypte et à l'Assyrie montrent assez que l'auteur suit avec attention le mouvement qui crée au jour le jour l'histoire de ces deux pays. Mais chacun sait que, lorsqu'il s'agit du Pentateuque, la question capitale est de savoir comment s'est formé ce code, qu'il était si commode de considérer comme parfaitement un, historiquement et littérairement, promulgué et rédigé par le seul Moïse.

Le R. P. n'a pas hésité à renoncer à cette proposition trop aisée à énoncer, trop difficile à défendre. Il a parfaitement compris, et il aurait pu citer saint Chrysostome et d'autres pour appuyer sa pensée, que l'Exode et le Lévitique ne pouvaient pas être une loi nouvelle révélée d'un seul coup et émanée tout entière pour la première fois de la volonté divine notifiée au Sinaï. La dignité de Dieu elle-même nous empêche de croire qu'il a révélé tant de minuties à des gens qui les auraient ignorées : *Cur de vertice cœli (Deus optimus maximus) præceperit ut servo qui libertatem recusaret anno sabbatico, perforaretur auris?* (P. 20.) Un pareil procédé ne répugnerait pas moins à la nature humaine pour laquelle Dieu faisait des lois. Ne voit-on pas, dit agréablement l'auteur, avec quelle difficulté les clercs novices apprennent les rubriques? Ces pauvres Juifs se seraient enlizés, sans pouvoir en sortir, dans un cercle vicieux d'hécatombes incorrectes. — L'unité absolue qu'on imaginait ne peut pas non plus se soutenir au point de vue littéraire. Çà et là des différences de style accusent des différences d'auteurs, on distingue plusieurs corps de lois qui ne sont pas sortis de la même plume. L'auteur ajoute que dans l'ensemble les lois visent bien plutôt un peuple cultivateur qu'un peuple nomade. Données pour la première fois au Sinaï, elles n'auraient pas été, en grande partie, exécutables aussitôt.

Mais alors comment ce code constitue-t-il une loi divine révélée? — Dieu a fait sienne par révélation la loi humaine raisonnable en y ajoutant des lois spéciales.

Je dois reconnaître que si je reproduis fidèlement la pensée de l'auteur, je change un peu la disposition de son introduction, et non sans une certaine malignité, au moins provisoire, pour amener le lecteur de ma recension à se dire : Mais alors la loi de l'Exode et du Lévitique est le produit d'un long développement, l'œuvre de plusieurs auteurs et dont l'unité tient seulement au rédacteur définitif, qui aura pu d'ailleurs faire une bonne part du tout! — Et le R. P. ne le niera pas. — Mais alors c'est le système rationaliste! — Point du tout, car ce long développement se termine à Moïse... C'était la solution du R. P. dans la Genèse. Oui, la Genèse manque d'unité; oui, on peut distinguer ses sources; mais ces sources remontent à Adam, à Noé, à Abraham; il n'y a rien là qui atteigne l'authenticité mosaïque. De même pour l'Exode : si le code de l'alliance nous paraît en effet constituer un code distinct, c'est qu'il est

l'œuvre des patriarches. — Ce système sera-t-il la solution définitive des objections qu'on nous oppose, je n'oserais le dire; mais il constitue à coup sûr un effort généreux et sincère pour y arriver, effort qui a son opportunité et qui marquera dans l'histoire de l'exégèse catholique. Ainsi donc il faut renoncer à l'unité littéraire du Pentateuque, — ce point est acquis. Il ne faut pas considérer la législation mosaïque comme venue du ciel toute nouvelle pour s'adapter à des gens qu'on suppose *tabula rasa*, à la manière d'une constitution de la Révolution française, — ce point est acquis. Il ne faut point nier que la législation des Hébreux a suivi la voie ordinaire de toutes les législations : elle a eu son évolution comme les autres, dont le dernier terme du moins était consacré par l'autorité divine, — ce point est encore acquis. On peut admettre tout cela sans compromettre ni le caractère divin des lois, ni l'inspiration du livre. Mais alors de quoi s'agit-il lorsqu'on ne considère pas Moïse comme le rédacteur du Pentateuque? Il ne s'agit plus que de sa part personnelle de rédaction. Il est le législateur des Hébreux, c'est entendu. Mais est-il le législateur parce qu'il a posé les fondements ou parce qu'il a couronné l'édifice? c'est toute la question. Les esprits préparés par le R. P. à considérer le Pentateuque comme le résultat d'une évolution législative n'auront plus qu'à se demander si cette évolution est conforme à ce que nous savons par les Livres Saints de l'histoire des patriarches, ou à ce que nous savons authentiquement par ces mêmes Livres de l'histoire d'Israël jusqu'à la captivité de Babylone.

D'ailleurs, même dans son système, en admettant que les lois ont été corrigées par des ajoutés, l'auteur ne s'est pas cru exempt de la dure obligation d'établir entre elles une exacte harmonie. Lorsque nous lisons (Ex. XXXI, 2) : *Si tu achètes un esclave hébreu, il te servira six ans, la septième année il sortira libre gratis*, en dépit de la clarté de ces termes absolus qui ne font aucune mention de l'année sabbatique, le savant exégète ne veut pas compter la septième année du commencement de la servitude; il s'agit de l'année sabbatique : cf. Ex. XXIII, 11 et Deut. XV, 1. J'aurais mieux aimé une réfutation solide des raisons alléguées pour montrer entre ces différentes lois (cf. Lev. XXV, 44) une transformation successive. A propos de l'unité d'autel, on dirait que tout va de soi. Que si la loi du Lev. XVII, 7, est présentée comme éternelle, le législateur a le droit de changer non seulement sa loi, mais encore la durée qu'il lui avait fixée. D'ailleurs la loi du Deut. (XII, 15) est une dispense : or une dispense particulière ou générale ne supprime pas la loi... (P. 468.) Une explication historique convenait mieux ici que cette finesse juridique.

Aussi faut-il dire que le R. P. von Hummelauer a fait les plus louables efforts pour adoucir les difficultés dans l'histoire comme dans la législation. Le *tamarix mannifera* dont les rationalistes naturalistes se servaient pour expliquer la manne et dont quelques-uns de nos auteurs se débarrassaient par des plaisanteries, n'est point traité comme une quantité négligeable. L'auteur retient, comme il convient, le mode miraculeux des événements de la sortie d'Égypte, mais il n'hésite pas à dire avec une gravité spéciale : « *Cum enim plagae aegyptiacae omnes, imo ipse transitus Maris Rubri, licet plura in his facta sint super naturam, tamen probabiliter videantur revocanda ad eventus quosdam consentaneos conditioni Aegypti, non sunt impietatis damnandi ii, qui simile quid de manna affirmant. Intime connectit scriptura portentum coturnicum cum portento mannæ : fuit vera avis coturnix, prodierit e vera planta manna.* » (P. 171.) Et l'auteur continue avec esprit ce parallèle entre les cailles et la manne. Pressentant d'ailleurs le reproche connu de concessions faites à l'esprit moderne, il répond justement que ce ne sont pas des concessions qu'il fait aux sciences profanes, mais un tribut qu'il exige d'elles pour interpréter plus parfaitement l'Écriture.

Malgré ces belles paroles, je crains que le courageux auteur ne soit taxé de naturalisme, et je crains encore plus que ce soit sans un profit sérieux, car les lecteurs qui ne voudront pas voir dans les expressions bibliques (Ex. XVI, 35) une généralisation idéale, consentiront difficilement à transplanter le *tamarix mannifera* sur tout le parcours des Israélites. L'auteur en appelle plus d'une fois aux changements qui se sont produits dans le péninsule sinaïtique : les Bédouins coupent les arbres pour faire du charbon, etc. Ici, comme dans d'autres cas semblables, il faut bien s'entendre. Tout ce qui est susceptible de végétation et de culture était autrefois incomparablement plus florissant qu'aujourd'hui; mais le désert infécond, les montagnes de grès ou de granit n'ont pas changé de nature. Le R. P. Jullien, S. J., pense comme nous que les conditions du Sinaï ne se sont pas modifiées essentiellement, et sont pour cela même un excellent commentaire de l'Exode. — Et puisque nous sommes au Sinaï, j'avouerai que je suis sur ce point plus traditionaliste que l'auteur. Il a été trop ébranlé par les arguments d'Ebers qui place au Serbal l'ancienne tradition chrétienne sur le Sinaï, et il n'a pas attribué une valeur suffisante au témoignage assez assuré de cette ancienne tradition. Distinguons encore. Les habitants du Sinaï n'avaient conservé aucun souvenir du passage des Israélites; — oh! certainement non! Mais les noms anciens existaient peut-être encore et ces noms sont des témoins irrécusables. Nous voyons de nos jours certains noms arabes supplanter des noms bibliques : ainsi aux *Beni-Naim* près d'Hébron, seuls quelques vieillards savent le nom de *Kafr-Barik* que d'anciens voyageurs ont relevé. Dernièrement j'ai pu visiter les ruines de *Fenân* qu'aucun Européen n'avait vues : les Bédouins qui paissaient là leurs chèvres ne savaient assurément pas le nom des Beni-Israël, mais ils n'hésitaient pas sur le nom des ruines, et cela me suffirait, avec la convenance du lieu, pour attester le Phonnon de la Bible, quand nous n'aurions pas l'intermédiaire de la tradition chrétienne.

Jérusalem. Fr. M.-J. LAGRANGE.

Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes, Kritisch und biblisch-theologisch untersucht von Dr C. STEUERNAGEL. Halle a. S., Krause, 1896.

C'est un axiome de l'école critique que le livre *re*trouvé, — pas trouvé, — sous Josias par le grand prêtre Helcias doit être identifié avec l'*Urdeuteronomium*, noyau de notre Deutéronome actuel. Il aurait été composé soit sous Josias, soit sous Manassès; quelques-uns remontent plus haut. On diffère aussi sur l'étendue primitive du livre, les uns le faisant commencer au chapitre IV, 44, les autres au chapitre XII. Tous sont d'accord que ce livre ne fut pas écrit d'un seul jet, qu'il incorpora un certain nombre de lois existant déjà depuis un certain temps et, en partie du moins, déjà fixées par l'écriture. Mais le problème : Peut-on séparer ces lois anciennes de celles que l'auteur du Deutéronome — D — ajouta? n'a pas encore été résolu. Quelques essais ont été tentés, par exemple, par STAERK, *Das Deuteronomium* (Leipzig, 1894), mais sans créer une conviction dans le monde bibliste. Notre auteur divisa le travail en étudiant d'abord le « cadre » du Deutéronome dans son livre *Der Rahmen des Deuteronomiums* (Halle, 1894) : il crut pouvoir le décomposer en deux discours, se servant l'un de la deuxième personne du singulier, l'autre de la deuxième personne du pluriel dans l'allocution au peuple. Passant ensuite à l'étude des chapitres XII à XXVI, il crut y trouver un fait analogue et par conséquent un confirmatur de son premier travail, dans la présence de deux collections de lois fondues

ensemble par D, le rédacteur du Deutéronome tout entier, du corps et du cadre du livre : c'est de ce second travail qu'il s'agit ici.

La présence des deux sources est le plus visible dans les chapitres XXI, 10-XXV, 10; on y trouve une série de « lois humanitaires » souvent séparées par des lois d'un contenu très différent; après les avoir extraites de ce milieu étranger, on reste en face d'une série de lois concernant le droit familial et visant la conservation de la pureté légale dans la communauté; cette deuxième série est désignée par la lettre A, la première par la lettre B.-A : XXI, 10-23. XXII, 5. 9-29. XXIII, 1-15. 18.19. 22-24. XXIV, 1-5. 7. XXV, 5-10. — B : XX, 1-4. 6-8. XXIII, 16.17. 20.21. 25.26. XXIV, 6. (8.9. (glose). 10-XXV, 4.

A côté de différences de contenu, on remarque des différences de style. A parle souvent des « anciens » זקנים; il aime les grandes périodes, se sert peu de l'allocution, mais parle plus volontiers du peuple à la troisième personne, nomme le prochain רע. B remplace les anciens par le juge שפט, parle en phrases courtes, adresse d'ordinaire la parole au peuple, nomme le prochain אח. — La source B est assez homogène, tandis qu'en A on peut distinguer quatre groupes : I. Les « lois de guerre » (XXI, 10-14. XXIV, 10-25); II. Les « lois des anciens » (XXI, 18-21. XXII, 13-19. XXV, 5-10; XXI, 15-17. 22.23. XXII, 20-29. XXIV, 1-5.7). III. Les « sentences de thoëba » (abomination) (XXII, 5. XXIII, 19); IV. Un groupe de lois diverses (XXII, 9-11. XXIII, 1-9. 22-24). Ces quatre groupes furent réunis ensemble dans la source A, avant que celle-ci ne fût fondue avec B, car ils ont certaines expressions communes, inconnues à B. — Le reste des lois deutéronomiques doit être attribué à l'une ou à l'autre de ces collections; le triage se fait d'après des similitudes de formules, d'expressions, de constructions, de sorte qu'après l'analyse de tout le Code, on se trouve en présence de deux compilateurs A et B. — L'un et l'autre utilisent des lois ou groupes de lois plus anciennes; quelquefois ils travaillent sur les mêmes matériaux et nous transmettent ainsi la même loi en deux versions. La loi de la concentration du culte fut la loi fondamentale; on y ajouta un certain nombre de prescriptions et cette collection fondamentale s'accrut à la suite de deux remaniements indépendants : A l'incorpora dans sa collection, après qu'elle eut déjà été combinée avec les « lois des anciens » et d'autres sources; B se servit également de la collection fondamentale qu'il compléta par des lois tirées en partie de sources plus anciennes. Ces deux compilations A et B furent fusionnées par un rédacteur D, dont le travail représente à peu près notre Deutéronome actuel, à part des ajoutages ou gloses de détail d'origine exilienne ou plus récentes encore.

A quelle époque D a-t-il travaillé? — Après avoir défendu l'historicité de II Reg. XXII-XXIII contre VERNES et HORST, St. croit pouvoir affirmer qu'A et B supposent une situation politique, religieuse et morale ne cadrant qu'avec l'époque de Manassès : A et B datent donc des environs de l'an 700, D écrivit entre 700 et 623. — Quant à la relation du Deutéronome avec les autres écrits bibliques, St. ne songe naturellement pas à une dépendance de D vis-à-vis du Code sacerdotal et de la Loi de sainteté, les regardant comme postdeutéronomiques: il écarte également l'idée de dépendance vis-à-vis du décalogue pour le même motif; quant à la Loi de l'alliance, il ne croit pas qu'A l'ait utilisée, mais soutient que B l'a fait, du moins pour la partie jahvéhiste d'Ex. 34. Par contre, D aurait connu le décalogue et la Loi de l'alliance : c'est à lui que St. attribue les parallèles littéraires entre le Deutéronome et la législation de JE. Pour ce qui concerne les écrits prophétiques, St. ne trouve de trace de la connaissance du Deutéronome que dans Jérémie, qui l'aura déjà lu dans la forme que lui donna D.

La seconde partie du livre est une étude biblico-théologique; on y trouve une analyse soignée de la théologie des deux collections de lois A et B et des idées, des tendances, des ajoutages de D. Ce que l'auteur dit du caractère éthique de Jahveh, de son opposition aux autres dieux et des conséquences qui découlent de ces deux principes pour la forme du culte se retrouve presque en entier dans cette partie de l'histoire d'Israël ou de la théologie de l'Ancien Testament, qui traite de l'influence d'Amos et d'Osée sur l'évolution des idées religieuses d'Israël; il n'y a donc pas à en parler longuement; disons seulement que les conséquences qui sont déduites de cet exposé très intéressant pour fixer la date de l'origine de ces *lois* ne sont guère logiques. Puisque l'auteur concède lui-même que D, A et B recueillirent des lois plus anciennes, il ne peut pas inférer de la théologie de D, d'A et de B à l'âge de la législation qu'ils encadrent dans leur dogmatique. Quant à l'analyse des collections de lois proprement dites, quant à la synthèse des systèmes juridiques des différentes sources fusionnées dans le Deutéronome, leur valeur dépend du bien fondé de la partie critico-littéraire du livre : c'est donc de celle-ci qu'il nous faut nous occuper, si nous voulons porter un jugement sur l'ensemble du travail.

L'idée générale que le Deutéronome intégral, dans sa forme actuelle, — abstraction faite naturellement de la conclusion, — n'est pas l'œuvre exclusive d'une seule main peut être juste; mais les preuves que donne l'auteur sont parfois mal présentées. Ainsi, il nous parle (p. 8) de contradictions là où il n'y a souvent que des énantiophanies : le résultat critique est à peu près le même, car ces textes montrent deux points de vue, deux dispositions d'esprit, deux courants d'idées qui ne s'expliquent que très difficilement dans un seul cerveau. Les différences formelles sont quelquefois trop urgées : la transition dans l'allocution ou le discours de la deuxième personne du singulier à la deuxième personne du pluriel n'est pas une preuve de dualité d'auteur; St. lui-même nous signale (p. 9) des passages où ce changement se produit dans la même phrase et la liste pourrait s'allonger considérablement : pour que ces faits aient une portée réelle, il leur faudrait être accompagnés d'un ensemble de particularités lexicales et stylistiques analogues et constantes; ils sont trop isolés et s'expliquent par la forme oratoire donnée à ce Code. La présence de doublettes à la fois assez longues, assez rapprochées et d'un style assez différent, les énantiophanies indiquées plus haut, le désordre de certaines parties du livre, où des lois ayant un but semblable sont violemment arrachées l'une de l'autre par des hors-d'œuvre d'une nature tout à fait étrangère, suffisent à montrer qu'il y a eu au livre primitif des ajoutages plus récents, autrement dit, que le Code primitif a été augmenté et remanié. La présence, dans un milieu hétérogène, de lois d'un contenu et d'une langue semblables maintenant séparées, prouve simplement qu'un fond original a été complété par un rédacteur plus récent au moyen d'une ou plusieurs collections déjà existantes; ou, en vieux style, « qu'un copiste ayant à transcrire le Deutéronome, y fit entrer des lois qui manquaient dans son exemplaire et qui se réclamaient d'une origine et d'une autorité tout aussi respectable et respectée ». Mais en voulant aller plus loin, on risque de faire de l'hypercritique; vouloir toujours et partout séparer A et B, c'est tenter l'impossible. Ainsi, si dans A on parle souvent des « anciens », tandis que B remplace ceux-ci par le « juge », il ne faut pas perdre de vue que ces lois visent le droit familial et que A lui-même (XIX, 15-20) parle des juges. Si A aime les périodes, B ne les évite pas anxieusement, cf. XXII, 1-4. 6-7! Si B s'adresse d'ordinaire au peuple (St. oublie parmi les exceptions XXV, 1-3, pour ne citer que ce passage!), A n'est nullement exclusif dans l'emploi de la troisième personne, cf. XXI, 10-14. 21[b]. 22[b]. 24[b]. XXII, 22-24. 25[b]. XXIII, 5. 8. 10-15.

Voilà donc bien des exceptions dans des chapitres assez rapprochés et regardés par St. comme les plus aptes à faire saisir les caractéristiques littéraires des deux auteurs : il cherche à se tirer d'affaire en en attribuant un bon nombre au rédacteur. — Sa critique devient encore plus sujette à caution, quand il veut décomposer A lui-même en trois ou quatre groupes provenant d'auteurs différents. Les « lois de guerre », XXI, 10-11. XXIII, 10-11, dit-il, se reconnaissent à l'allocution à la deuxième personne et à la phrase initiale : כי תצא־ על איביך, « quand tu pars en guerre contre tes ennemis ». Nous savons déjà ce que vaut la première preuve; quant à la seconde, St. reconnaît lui-même qu'elle n'est pas concluante, puisque le chapitre XX commençant par les mêmes mots est attribué néanmoins (p. 19, 34) à B; des trois passages, deux devraient donc être déterminés par une preuve qui ne porterait pas pour le troisième? C'est dire que cette preuve n'est pas décisive. — Les « lois des anciens » sont caractérisées : 1) par la mention des « anciens »; il en a été question; 2) par la construction employant כי (quand) dans la prodose, et la sanction dans l'apodose : or cet emploi de כי se trouve déjà dans les lois de guerre; la sanction ne peut guère se placer ailleurs; 3) par la formule ובערת הרע מקרבך, (« tu détruiras le mal qui se trouve au milieu de toi ») : or, cette formule stéréotypique est attribuée (p. 69) au compilateur ou rédacteur de cette section; elle n'est donc pas toujours congénitale aux lois elles-mêmes! Les passages que l'auteur groupe autour de ces « lois anciennes », supposé que celles-ci existent, leur appartiennent à un titre parfois très contestable : ainsi, l'expression ובערת, etc., n'a pas plus de valeur ici qu'ailleurs; certains textes parallèles devaient être mieux disséqués; XVII, 5ª est dit apparenté à XXI, 19. XXII, 15 (21?) 24 : or, si XXI, 19. XXII, 15 parlent des « anciens », XVII, 5ª n'en dit rien (de plus XXII, 21 ne parle pas des portes de la *ville*, mais des portes de la *maison paternelle*). — La même méthode curieuse est suivie pour la classification des « sentences de thoëba »; p. 27. 28, nous apprenons que le rédacteur final désigne par le mot « thoëba » une action ou un objet, tandis que la loi ancienne désigne par ce mot une personne; mais alors pourquoi nous dit-on, p. 29, que XVI, 21. XVII doit être regardé comme ayant fait partie de la *Thoëbaquelle*, quoique « thoëba » ait ici le sens que lui donne le rédacteur? — Restent les « lois humanitaires » : le nom indique leur contenu et aussi le motif pour lequel on les groupe sous cette rubrique. Mais le même motif ne pouvait-il pas valoir aussi pour XXI, 10-14 où il s'agit de protéger les femmes faites captives pendant la guerre, ou pour XXIV, 5 où l'on permet à l'homme récemment marié de ne pas prendre part à la guerre pendant un an? Les motifs littéraires pour les classer autrement ne sont pas, nous l'avons vu, d'une bien grande valeur. — St. a-t-il été plus heureux en faisant la part du rédacteur? C'est bien douteux, d'après ce qui précède. Et de fait, si l'on regarde de près les caractéristiques littéraires qu'il veut être celles de D, on trouve que, sur ces quinze expressions, quatre se retrouvent aussi souvent chez A et B, huit *plus souvent* chez chez A et B que chez D, par exemple, nº 15 : R deux fois, A B neuf fois; nº 17 : R quatre fois, A B vingt et une fois!

Est-ce à dire que STEUERNAGEL n'a jamais raison ou ne nous apprend rien de nouveau? Non, plus d'une fois on gardera d'une de ses discussions l'impression, parfois la conviction, qu'on a devant soi deux documents fondus ensemble, et quoiqu'il se soit souvent égaré en se fiant à des apparences pour arriver à des triages détaillés, il a montré l'existence de plusieurs cycles ou collections de lois préexistantes à l'an 623. Mais ces lois ont-elles été fabriquées ou mises pour la première fois par écrit par les auteurs de ces collections? Non plus, car ces auteurs « furent plusieurs, ils ne leur ont souvent donné que la forme littéraire actuelle », les mettant en périodes, les munis-

sant d'appendices, de formules parénétiques et autres. STEUERNAGEL a raison d'observer à plusieurs reprises que A et B citent formellement ces collections anciennes, par exemple par la formule וזה דבר המשפט (p. 29,30,72), et que notre Deutéronome est le « résultat d'un procès littéraire assez long » (p. 81). Il est vrai que le mode de ce processus aboutissant au désordre étrange de certaines sections ne reçoit pas de St. une explication suffisante; ainsi, il ne nous fera jamais comprendre pourquoi la loi sur le port des vêtements propres aux deux sexes (XXII, 5) se trouve entre deux lois prescrivant l'une d'aider l'âne ou le bœuf tombés sur le chemin, l'autre de ne pas enlever du nid l'oiseau avec ses petits. — De plus, il ne fait pas durer assez longtemps cette genèse des deux sources supposées du Deutéronome, constituées chacune par l'agglomération de différentes collections autour du centre de cristallisation que formait la loi de centralisation du culte augmentée des doublettes de la « loi des anciens ». Que ce centre de cristallisation soit ancien ou non, de son âge réeent ne découlerait pas l'âge plus réeent encore des éléments qui se déposèrent autour de lui; ils pourraient fort bien lui être antérieurs. St. le concède, mais il ne les date pas d'assez haut. Il ne veut pas que l'essai de centralisation tenté par Ézéchias ait été basé sur une loi la demandant, mais le regarde comme une « mesure arbitraire », parce qu'il est dit II Reg. XVIII, 22 : « Comment voulez-vous vous fier à Iahveh, puisque vous avez restreint son culte autour du seul autel de Jérusalem »? Mais c'est le Rabsaké qui dit ces mots; lui, le polythéiste adorant la même divinité en différents lieux, pouvait raisonner ainsi. Quoi qu'il en soit de cette loi en particulier, il est très hasardeux de ne pas vouloir remonter plus haut que le fait St. pour les autres lois. Il est vrai qu'elles envisagent la situation du peuple habitant Chanaan et non pas Moab ou le désert : mais ce n'est pas le cas pour toutes, loin de là; plus d'une peut s'appliquer déjà à la période antérieure à la conquête. Aussi voyons comment il « recherche si la situation du peuple présupposée par ces collections peut servir à déterminer l'époque de leur naissance ». (P. 82.)

B, dit-il, suppose une situation politique nécessairement postérieure à l'an 722. Iaveh ne veut être honoré qu'au lieu qu'il aura choisi « dans l'une des tribus » (XII, 14), ce qui exclut l'existence d'un schisme, qu'une telle prescription aurait encore aggravé, donc suppose l'époque antérieure à Roboam ou postérieure à la chute de Samarie. Or, en permettant aux Israélites de tuer leurs animaux chez eux quand le sanctuaire *serait* trop éloigné, la loi, parlant d'une hypothèse future, fait entendre que le sanctuaire est encore rapproché, donc que le royaume n'est pas étendu, c'est-à-dire ne compte que deux tribus. — Arrêtons-nous ici. Le courant d'idées aboutissant à la demande d'un culte central a certainement dû commencer, s'il n'existait pas encore, à l'époque de Salomon, quand le temple eut été bâti : alors il n'y avait pas de schisme. Or n'était-ce pas précisément quand le royaume avait le plus d'extension que la permission de tuer chez soi était le plus utile, pratique, nécessaire? Après 722 dans le royaume de Juda les difficultés de déplacement, très réelles, étaient beaucoup moindres. Enfin cette dérogation ne suppose-t-elle pas une loi générale de ne tuer qu'auprès du sanctuaire, donc une situation analogue à celle d'Israël avant la conquête? Ne serait-il pas plus logique au point de vue de St. d'admettre que cette loi générale de Moïse a dû être modifiée, soit par lui en prévision du futur, soit par les milieux législatifs héritiers de son autorité? — Si XIX, 8 demande trois nouvelles villes de refuge à ériger « quand Iaveh aura donné tout le pays », faut-il en conclure que l'époque visée n'est pas celle de Salomon, mais une autre plus réeente? Cependant, si l'érection de trois nouveaux asiles est inutile sous Salomon, ne l'est-elle pas *a fortiori* plus tard? Ne faut-il pas, au contraire, supposer une époque où le pays

conquis ne comprend *pas encore* toute l'étendue espérée ou ne la comprend que depuis peu de temps, ce qui nous ramènerait de nouveau à David ou Salomon? — La prescription d'exterminer les Chananéens n'« équivaut » nullement « à celle d'exterminer le culte païen ». Deut. XII, 19-31 parle formellement et explicitement de l'un et des autres; de plus, les « restes de la population autochtone chananéenne » motivent-ils une loi aussi instamment recommandée? Les lois de XX, 16-19 visent des villes chananéennes : d'où STEUERNAGEL sait-il qu'il s'agit plutôt des habitants que des traitements à faire subir aux villes elles-mêmes? a-t-il oublié que celles-ci devaient être détruites? (חרם). — Enfin n'est-il pas vrai que « les lois de guerre » étaient plus actuelles à l'époque de Josué, des Juges, de David qu'à celle de Josias? Voilà pour ce qui concerne la situation politique que suppose B; passons à la situation religieuse. Le « syncrétisme religieux tendant à introduire des éléments païens » (p. 84) et que vise Deut. XIII, 8 n'indique-t-il que l'époque de Manassès? Il est d'origine bien plus ancienne. Salomon lui-même n'a-t-il pas contribué à créer ou accélérer ce mouvement? Enfin les plaintes sur l'injustice et l'oppression des pauvres ne sont-elles motivées que vers 700? Isaïe en parle comme d'un mal ancien I, 17. V, 7,23. IX, 5. X, 1, 2, etc., etc. Amos II, 6. VIII, 6, Osée XIII, 10 ne chantaient pas précisément des hymnes de louanges aux juges de leur temps. Salomon serait-il resté le type de la justice, si sa conduite n'avait pas tranché sur des abus contemporains?

La collection d'A contient moins d'allusions que St. croit devoir appliquer au règne de Manassès. Si elle contient des lois assez récentes, celles-ci peuvent être et sont au moins en partie antérieures à 700; les pratiques religieuses d'origine païenne pouvaient être attaquées depuis longtemps; le culte de Moloch ne fut pas introduit par Manassès; Achaz n'eut-il pas à se reprocher quelque chose sous ce rapport? — Il est donc illogique de ne pas vouloir remonter plus haut que Manassès pour dater les lois d'A et de B.

Reste le rapport du Deutéronome avec les autres écrits bibliques. Le travail que St. attribue à D n'est pas déterminé avec une sûreté suffisante; il est donc inutile d'en examiner la dépendance vis-à-vis de JE. Un fait reste certain : l'auteur de notre Deutéronome utilise JE et en dépend littérairement, mais il ne connaît pas P. C'est un fait assez curieux et que les biblistes dits conservateurs n'expliquent pas; c'est pour la thèse documentaire de l'Hexateuque une preuve sur laquelle ils préfèrent garder le silence.

Résumons. Il y a du bon dans le livre de STEUERNAGEL : nous voyons avec lui des traces de cycles de lois anciennes incorporées dans le Deutéronome; nous voyons aussi une affinité réelle entre le revêtement théologique donné à ce corps de lois et les idées d'Isaïe, d'Amos et d'Osée. Hors de ces deux résultats, dont le second surtout n'a rien de neuf, il y a plus à laisser qu'à prendre. L'auteur non seulement n'a prouvé qu'une faible partie de sa thèse, mais encore il a plutôt les défauts que les qualités de l'école à laquelle il a appartient. Il n'a pas comme Wellhausen ou Duhm ce flair, cette intuition critique, que corroborent ensuite les observations exactes et concluantes : il a comme eux la manie du modernisme. En d'autres mots, il sait moins bien qu'eux distinguer deux ou plusieurs documents soudés ou fondus ensemble, — et pour cela il n'importe nullement d'être rationaliste, juif ou catholique, — mais plus encore qu'eux il use pour la datation de ses soi-disant sources d'une méthode logique et de principes philosophiques que nous ne pouvons accepter. C'est toujours le côté faible de la critique biblique allemande, forte en critique littéraire, — malgré des excès incontestables, — mais très sujette à caution en critique historique (au sens étroit du mot). C'est aussi grâce à cette lacune qu'elle a tant d'adversaires intransigeants en France :

on ne voit que les résultats produits par ces deux facteurs et l'on condamne ces deux-ci indistinctement. Et cependant il y a une différence entre trier deux sources et les dater! on n'est que critique dans le premier travail, on peut être philosophe, donc rationaliste, dans le second! — De plus STEUERNAGEL fait même du tort à son école, non seulement comme historien rationaliste, mais même comme critique, parce qu'il est hypercritique. Quand un individu fait de la critique une virtuosité, quand il vous prouve d'abord que tel passage est de tel auteur, puis de suite vous prouve le contraire, — cf. STEUERN. p. 21, 29, 34, etc., — le lecteur n'est pas ravi d'avoir l'air d'être tourné en ridicule, il prend ces semblants de preuves pour des procédés usités d'ordinaire par cette école et il se forme sur celle-ci un jugement aussi défavorable qu'illogique, car il ressemble au profane à qui l'on ferait connaître le corps humain dans un laboratoire de physiologie pathologique. — Par contre, St. contribue, plus qu'il ne le croit sans doute, à faire tomber cet axiome de son école, que le Deutéronome a été *composé* sous Josias ou Manassès en partie avec des lois antérieures, il est vrai, mais très relativement anciennes. Nous avons vu ce qu'il faut penser de cette datation; avec le temps et du travail, — le livre de HOMMEL justifie cet espoir, — on arrivera à faire la part des excès commis par le peu de sang-froid de la gauche « radicale » et l'obstination de la droite « monarchiste », à déterminer ce qu'il faut prendre du travail de la première, et à définir quel sens on doit donner à ce que la seconde appelle la tradition.

Louis HACKSPILL.

Thionville.

Les Psaumes traduits en français, par René FLAMENT, prêtre de la Mission, professeur d'Écriture Sainte au grand séminaire de Montpellier. — Montpellier, Gustave Firmin et Montane, 1897.

C'est un plaisir tout particulier de signaler au public une œuvre critique de vraie valeur due à la plume d'un prêtre français. Avec une joie non moins grande nous voyons un exemple du bon accueil que nos évêques feraient à des travaux de ce genre, dans ces paroles de Mgr de Cabrières à M. René Flament : « Votre travail a été fait avec une conscience scrupuleuse; et vous n'avez rien épargné soit par votre application, soit en consultant les savants modernes d'Allemagne et d'Angleterre, pour bien saisir et bien rendre le sens exact de ces divins cantiques. »

Le vénérable prélat a raison d'ajouter : « Je ne doute pas que votre opuscule ne soit très apprécié. » Le plus grave reproche, en effet, que l'on puisse faire à l'auteur est l'excessive modestie avec laquelle il n'a voulu destiner son livre qu'au cercle nécessairement restreint de ses élèves. L'œuvre de M. René Flament mérite d'entrer dans le public savant et elle y entrera sûrement. C'est en effet l'une des meilleures études françaises que nous ayons sur les Psaumes.

L'auteur a voulu simplement traduire les cantiques sacrés d'Israël, et il nous a dispensés de tout commentaire : il a cru que le bon goût de ses lecteurs leur ferait trouver admirable ce qui l'est en réalité, et qu'ils auraient assez de discernement pour distinguer ce qui tient aux mœurs orientales de ce qui est la manière de penser et de dire de tous les hommes. Notons enfin ce dernier trait, lui aussi étranger à beaucoup de commentaires plus ou moins rabbiniques d'esprit et d'imitation; M. René Flament a su éviter de nous proposer dogmatiquement sa traduction comme le dernier mot de la science : « Nous n'avons pas la prétention de donner aux endroits difficiles la leçon définitive du texte des Psaumes. »

Les sources auxquelles M. Flament a surtout puisé sont les œuvres de MM. Bickell et Halévy. Pour la division en vers, parallélismes, strophes, il a suivi à peu près constamment Bickell. Tant que pour comprendre l'œuvre du savant professeur viennois on n'a eu que la traduction française de M. Lesêtre, on a pu émettre des jugements peu favorables à ce travail de bonne critique allemande : lorsqu'on rencontre dans le même Psaume des strophes qui tantôt ont cinq vers, tantôt quatre ou six, on est en droit de se demander ce que Bickell a bien pu entendre par la régularité métrique des poésies sacrées. Il n'en est plus ainsi avec le travail de M. Flament. M. Lesêtre avait essayé de concilier les idées de Bickell avec ce respect du texte massorétique que la tradition rabbinique et protestante ont légué à un trop grand nombre de commentateurs catholiques. Mais le savant professeur du séminaire de Montpellier a admis franchement ce principe, indiscutable pour quiconque a étudié de près un texte biblique dans l'original, à savoir que le texte massorétique est altéré en beaucoup de détails secondaires (1). Dès lors, il a pu nous donner une idée exacte de l'œuvre de Bickell; il ne pouvait rien faire de mieux pour en montrer tout le mérite.

Nous dirons même qu'à certains points de vue le disciple est supérieur aux maîtres. Que M. Flament ait su éviter les subtilités du professeur Halévy, on ne saurait lui en faire un trop grand mérite; mais il a avantageusement corrigé en certains points les *Carmina Veteris Testamenti*. L'application des principes de la métrique biblique amène souvent le Dr Bickell à constater que, dans le texte sacré, il y a des lacunes, des mots défigurés, etc.; à cet égard, on est obligé de le reconnaître, sa critique est rarement en défaut. Mais où il est moins heureux, c'est quand il veut combler la lacune ou indiquer le mot primitif qui doit remplacer le terme défiguré; et beaucoup d'exégètes ont tiré parti de quelques mésaventures de ce genre pour discréditer, dans son ensemble, l'œuvre de Bickell. Aussi M. Flament a-t-il fort bien fait de reléguer dans les notes toutes les indications qui ont pour but la restauration du texte.

Il y a donc surtout à louer dans l'œuvre de M. René Flament. S'il faut faire quelques réserves on en peut indiquer trois ou quatre d'assez peu d'importance, sans parler naturellement des détails de traduction sur lesquels on pourrait avoir une autre manière de voir.

D'abord, l'auteur est peut-être trop fortement attaché à son maître. Autant les principes de la métrique biblique doivent inspirer dans leur ensemble une légitime confiance, autant on doit être porté à émettre des doutes sur certaines de leurs applications. C'est ainsi, par exemple, que les strophes à quatre vers pentasyllabiques nous ont toujours paru sujettes à caution; et la traduction des Psaumes XI et XII n'est pas de nature à modifier nos vues à cet égard. Serait-il impossible qu'il y eût çà et là des poèmes hébraïques rédigés d'après un procédé plus libre que celui dont le Dr Bickell a si bien précisé les lois? — Par contre, M. Flament ne semble pas avoir connu les modifications que Bickell a récemment apportées à sa conception du vers dodécasyllabique. Il n'y a plus pour lui de vers dodécasyllabique; ce qu'il appelait vers de douze syllabes est un distique de deux vers de sept et de cinq syllabes. Cette nouvelle idée a son application parfaite dans le Ps. CXIX; et il est assez curieux de constater qu'après cette correction de Bickell, le Ps. CXIX est rédigé dans le même mètre que les versets 8-15 du Ps. XIX.

Le second reproche que nous adresserions volontiers à l'auteur regarde l'allure

(1) Voir nos articles sur la conservation du texte hébreu, *Revue biblique*, janvier, avril 1897.

générale de sa traduction : elle eût gagné beaucoup à être plus littérale. Une traduction française de la Bible est d'autant meilleure qu'elle nous transmet plus exactement les intentions de l'original, sauf les cas où les règles strictes de la grammaire française sont en jeu. C'est à tort, nous semble-t-il, que M. Flament a introduit dans sa version ces grands adverbes français si étrangers à la langue hébraïque et qui alourdissent la phrase. Il a aussi trop de traductions libres qui s'éloignent du caractère de la langue originale (Ps. II, 1-2; III, 5; IV, 4, 7, 8, 9, etc.); il faut noter toutefois que pour plusieurs de ces cas, M. Flament prend soin d'indiquer au bas de la page le mot à mot de l'hébreu.

Était-il à propos aussi de ne pas traduire les noms divins? Sans doute, le nom de *Yahveh* est le nom propre de Dieu chez les Juifs et il doit être conservé. Sans doute aussi les équivalents français des noms divins *Schaddaï*, *Elion* sont assez douteux. Mais en est-il de même pour les mots *Elohim, Elohaï, Eli*, *Adonaï*, etc.

Enfin quelques notes explicatives des variantes de l'hébreu et du grec, ou des corrections de mots, n'eussent pas été inutiles.

En résumé, espérons que pour aucun de nos lecteurs, ces petites critiques ne diminueront l'estime que nous voudrions leur inspirer pour une œuvre de mérite. Le travail de M. Flament peut être le manuel de quiconque veut étudier sérieusement le texte des Psaumes.

J. T.

BULLETIN

Travaux français. — A la séance du 10 décembre dernier de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, M. le marquis de Vogüé a présenté l'ensemble des documents rapportés de Pétra par le P. Lagrange. Parmi les 67 textes et les dessins dont se compose cette collection, le P. Lagrange et le P. Vincent, son compagnon, signalent trois sanctuaires. Leur intérêt est d'être purement religieux, et de ne représenter aucun caractère funéraire. Ils sont situés à l'extérieur de la ville de Pétra et construits en salles ouvertes, taillées dans le rocher. A l'entrée de l'une d'elles se trouve une statue portant une inscription dans laquelle il est dit qu'elle représente la divinité du temple. Cette divinité était *Obodath*, dont le monument avait été élevé par la famille *Beni Honeïnou*, pour le salut du roi Harchat Philodema, de la reine, du fils et du petit-fils du roi. Ce monument date de l'an 20 de notre ère. Le dieu n'est autre que l'un des rois nabatéens, Obodath, devenu divinité après sa mort. Dans une autre grotte, le P. Lagrange a trouvé une inscription conçue dans le même esprit. Mais ici le temple a pour dieu *Dusara*, dieu de *Medrasa*, d'où la localité actuelle El Madras a tiré son nom. M. le marquis de Vogüé publiera dans notre numéro d'avril son mémoire sur la campagne épigraphique de nos amis.

Plusieurs d'entre nous se sont accoutumés à considérer M. Halévy comme le boulevard des opinions catholiques, le vrai savant qui réduit à rien les objections de la fausse science contre l'unité du Pentateuque. Il ne sera pas inutile de leur citer ces lignes du savant Israélite : certains écrits « nous donnent une idée exacte du zèle infatigable que le christianisme naissant a déployé pour remanier dans l'esprit de son dogme principal les écrits populaires des Juifs au profit de sa propagande. L'épître de saint Jacques et l'apocalypse de saint Jean, basés l'un et l'autre sur des Midraschim juifs, sont les plus anciens de cette littérature amphibie... » (*Revue sémitique*, 1897, p. 373). Ce qui suit est de haut goût : « La légende juive avait bien le droit de s'égayer un peu par un massacre en effigie du haineux Haman et de ses auxiliaires, ainsi que de faire porter la tête en carton d'Holopherne par la belle et brave Judith; les rigides moralistes auraient-ils donc préféré qu'elle y perdît son innocence? » (P. 374.) — Il vaudrait beaucoup mieux nous défendre nous-mêmes que de nous mettre à l'abri derrière la synagogue. Les recherches de M. Halévy peuvent-elles nous aider beaucoup? Il montre l'unité de la Genèse; et rédigée par un seul auteur, il faut bien qu'elle ait une certaine unité, ce que personne ne nie. Il montre encore que les récits sont conciliables dans le fond, et cela peut nous être utile contre certaines exagérations. Mais cela suffit-il à établir qu'il n'y a pas de contradictions littéraires, c'est-à-dire maints détails ne prouvent-ils pas, au contraire, qu'à l'origine les récits ne sont pas sortis de la même imagination et de la même plume? On sera loin de partager l'assurance de M. Halévy, quand on aura suivi ses réponses à Dillmann pièces en mains.

M. Sabatier, doyen de la faculté protestante de théologie à Paris, sous le titre de *La religion et la culture moderne* (Paris, Fischbacher, 1897), publie le discours qu'il prononça à Stockholm le 2 septembre 1897 au congrès des sciences religieuses. Ne

trouvant point d'intérêt particulier à l'exposé d'une philosophie de la religion qui consiste à substituer une piété subjective et anonyme au christianisme historique, pour mieux concilier, nous assure-t-on, la religion éternelle et la culture moderne, — méthode d'apologétique empruntée à l'école de Ritschl et qu'il convient de laisser les coreligionnaires de M. Sabatier dire ce qu'elle retient du christianisme, — nous ne signalerions pas cette brochure, si l'auteur n'avait cru devoir y insérer tout un développement concernant le catholicisme. — Nous ne relèverons pas les expressions sans nuances par lesquelles M. Sabatier traduit sa conception de l'infaillibilité pontificale, donnant à entendre que « le principe d'autorité absolue » date dans le catholicisme de l'exode de Döllinger et du concile du Vatican, et que l'infaillibilité du chef a cette conséquence que toutes les consciences « ont le devoir de soumettre leurs pensées et leurs volontés à cette juridiction suprême, si bien que le choix seul leur reste entre cette obéissance impliquant une abdication, et la résistance, qui devient aussitôt une révolte ». Ce sont là des énormités que M. Sabatier n'aurait eu qu'à ouvrir le catéchisme de Paris pour voir combien elles sont peu d'accord avec l'enseignement le plus élémentaire de la doctrine catholique : et en vérité M. Sabatier doit le savoir aussi bien que nous. — Et il sait aussi que dans les séminaires la philosophie et la théologie, fussent-elles de saint Thomas, ne sont pas « enseignées exclusivement comme si Bacon, Descartes, Kant n'étaient pas venus », à moins que l'honorable doyen de la faculté de théologie de Paris, membre du conseil de l'université de Paris, lui qui dans un récent discours de rentrée exprimait le regret que la théologie catholique ne fût pas représentée dans l'enseignement de ladite université, ne parle quelquefois avec assurance de choses qu'il ne connaît point. — M. Sabatier affirme que « tout le travail de la critique et de l'exégèse modernes » est chez les catholiques « nul et non avenu ». Si nous étions une revue allemande, nous reprocherions à M. Sabatier de ne nous avoir jamais lus : nous lui dirons simplement que s'il avait feuilleté le *Theologischer Jahresbericht* du prof. Holtzmann, il aurait pu constater par de nombreux exemples que les catholiques de France suivent attentivement le mouvement des études d'exégèse et d'histoire, jusqu'à ce point que les rédacteurs luthériens du *Jahresbericht* en expriment naïvement leur surprise. Mais cela encore M. Sabatier ne le sait-il pas aussi bien que nous? — Comme preuve de la servitude où nous plongerait l'autorité du Saint-Siège, M. Sabatier a recours à une façon d'apologue : « ... Il y avait un jeune et distingué professeur..., qui introduisait avec beaucoup de savoir et de tact l'étude historique et grammaticale de l'Écriture Sainte... Il fut dénoncé..., condamné..., destitué... » De qui est-ce là l'histoire, demandez-vous? D'un abbé français, nous assure M. Sabatier. Allons donc! C'est l'histoire de M. Charles Augustus Briggs, professeur à l'*Union Theological Seminary* de New-York, dénoncé, destitué, condamné, dégradé par la *General Assembly* des Presbytériens de New-York, en 1893, une histoire que M. Sabatier devrait connaître, puisqu'elle s'est passée au sein même de ce protestantisme, qui, comme chacun sait, est le refuge de la liberté de la science. — M. Sabatier donne une dernière preuve de la servitude des catholiques en matière de science. Il rappelle qu'un décret récent du Saint-Office a déclaré que l'on ne pouvait pas « en sûreté de conscience » (ainsi M. Sabatier traduit l'adverbe *tuto*) enseigner que le texte dit des trois témoins (I Jo. v, 7) n'était pas authentique. « Voilà donc, conclut-il, les théologiens catholiques coupables de péché contre la foi, s'ils continuent à discuter un problème de critique verbale dont on avait cru que la solution dépendait surtout de l'étude attentive des manuscrits. » Je ne doute pas un instant que M. Sabatier, qui est si étonnamment au fait des programmes d'études de nos sémi-

naires, ne le soit mieux encore de l'exacte pensée de la congrégation du Saint-Office, et je l'en félicite. Toutefois on a lieu d'attacher plus de poids au sentiment d'un théologien catholique qui a écrit de ce décret qu'il « n'avait pas l'intention de clore la discussion sur l'authenticité du texte » en question. Nous citons textuellement : « I have ascertained from an excellent source that the decree of the Holy Office on the passage on the « Three Witnesses», which you refer to, is not intended to close the discussion on the authenticity of that text. The field of Biblical criticism is not touched by this decree ». Et en l'espèce nous attachons moins d'autorité aux interprétations de M. Sabatier qu'aux déclarations de Son Éminence le Cardinal Vaughan, — qui s'est exprimé en ces termes dans une lettre publique à M. Wilfrid Ward, termes qu'il a daigné nous confirmer à nous-même.

Le tome second de l'*Histoire de l'Ancien Testament* par l'abbé Pelt, d'après le manuel du Dr Schöpfer, a paru récemment. Ce livre débute à l'établissement de la royauté en Israël, et finit au moment où le sceptre sort des mains de Juda pour passer dans celles de l'Iduméen Hérode. Les règnes de David et de Salomon, l'histoire des royaumes de Juda et d'Israël après leur séparation sous Roboam, l'exil, le retour et la restauration juive en Palestine, les temps antémessianiques avec le soulèvement des Machabées sont les traits saillants de cette longue période d'un millier d'années. Une chose frappe tout d'abord le lecteur habitué à nos manuels bibliques français. Dans ceux-ci, les différents livres qui composent la Bible sont étudiés indépendamment, chacun dans la catégorie historique, prophétique ou morale à laquelle il appartient. Dans le manuel de M. P., ils s'offrent à nous sous la forme d'un récit suivi, où le développement de l'histoire juive se poursuit méthodiquement et chronologiquement. C'est la vue synthétique de la littérature biblique substituée à notre manière analytique et désarticulée de l'envisager ordinairement, et il semble qu'elle a de réels avantages pour expliquer les causes et les conséquences des événements, les relations des Juifs avec leurs voisins, surtout le développement de l'idée messianique. Aux divers anneaux de cette chaîne historique, selon l'époque et les circonstances de leur apparition, sont rattachés les différents livres de la Bible, à quelque genre qu'ils appartiennent. Les prophètes grands et petits viennent à leur heure, éclairant l'histoire des Rois, et en recevant eux-mêmes des lumières. De même c'est après avoir raconté les règnes de David et de Salomon qu'est passée en revue toute la littérature attribuée à l'époque : Psaumes, Proverbes, Cantique des Cantiques, Ecclésiaste, livre de Job. Très bonne méthode assurément. Il y a lieu pourtant de se demander pourquoi tant de disproportion dans les analyses; pourquoi, par exemple, le livre de Job est étudié dans ses moindres détails, alors que tout ce qui a trait aux Psaumes tient dans quatre petites pages? On s'explique, par l'importance de leurs prophéties sur le Messie, les développements donnés à Isaïe et à Daniel, mais pourquoi leur avoir sacrifié Jérémie? Les difficultés qui naissent des points de contact de l'histoire juive avec celle des autres peuples sont étudiées avec soin et résolues, autant que faire se peut, avec prudence et sagesse. Dans cet ordre d'idées, nous signalerons le chapitre sur la chronologie des Rois, où M. P. examine les divergences des dates bibliques entre elles et avec la chronologie assyro-babylonienne; son précis de l'histoire de l'Assyrie et de la Babylonie dans leurs rapports avec les Juifs; son étude de la chronologie si compliquée de l'époque postexilienne, ou, à la suite de M. Van Hoonacker, du P. Lagrange et du cardinal Meignan, M. P. admet l'antériorité de Néhémie sur Esdras, etc... Il y a aussi bien des indications utiles cachées dans les notes, auxquelles nous ferons le reproche d'être reproduites en caractères un peu fins. Deux

appendices sur l'histoire du texte et celle du canon de l'Ancien Testament terminent cet utile volume.

Après avoir raconté, dans un précédent volume, les missions de saint Paul, M. Fouard nous donne aujourd'hui l'histoire des dernières années de l'Apôtre (1). Ce cinquième volume des Origines de l'Église garde le même caractère et la même allure que ses devanciers. C'est avant tout un récit, d'un intérêt puissant, où l'on chercherait en vain des polémiques, des discussions de textes ou de sources, d'inutiles déclamations. Le style d'une gravité soutenue, qui n'exclut ni la noblesse ni la distinction, est toujours à la hauteur du sujet, et s'élève parfois jusqu'à une véritable éloquence. Le cadre du récit est fourni par les historiens profanes : Tacite, Suétone, Dion Cassius, Josèphe. etc... qui sont souvent cités textuellement, et en tous cas préférés aux sources de seconde main, dont M. F. fait à peine usage. C'est aux auteurs classiques que sont empruntées les couleurs qui lui servent à peindre les sinistres et honteux personnages de ce temps : un Néron, un Tigellin, un Vitellius, etc..., ou à retracer les tragiques événements qui remplissent cette courte période : incendie de Rome, première persécution des chrétiens, événements de Judée, ruine de Jérusalem... Mais l'intérêt de la narration se concentre sur les origines chrétiennes, et en particulier sur l'admirable figure de S. Paul. M. F. ne discute ni l'authenticité ni l'intégrité des écrits du Nouveau Testament dont il a besoin. Il les accepte tels qu'ils sont dans toutes les mains, renvoyant aux traités spéciaux ceux qui voudraient un surcroît d'information. Mais il les fait entrer dans la trame de son récit, et nous étudions ainsi avec lui : de saint Paul, les épîtres de la captivité, celle aux Hébreux et les Pastorales; les épîtres de Jacques et de Jude, celles de saint Pierre... Non content d'en extraire avec habileté les renseignements utiles à son sujet, M. F. sait les éclairer de toutes les lumières nécessaires. Les circonstances qui les ont provoquées, les personnages qu'elles mettent en scène, les erreurs qui y sont poursuivies, les points de doctrine et de morale qu'elles discutent sont mises en un puissant relief. De chacune il nous présente, en son lieu, une analyse qui n'est ni sèche ni prolixe, et qu'éclairent des citations textuelles bien choisies et suffisantes pour donner une idée de l'écrit apostolique. Quelques questions importantes émergent çà et là et sont traitées avec plus d'ampleur, par exemple l'état de la chrétienté de Rome au temps de la captivité de saint Paul, les hérésies qui surgissent de tous côtés en Orient, les menées judaïsantes, les origines de l'épiscopat. M. F. se montre très sévère pour les récits légendaires, sans nier qu'il ne s'y cache souvent un fond de vérité; on peut voir un exemple de sa manière de procéder à propos du *Domine, quo vadis?* de la voie Appienne. Il discute avec rigueur même les inductions plus sérieuses fondées sur les découvertes archéologiques, épigraphiques, etc... Il cite toujours l'origine des traditions douteuses et la date à laquelle elles remontent. Tout cela nous paraît être de la bonne et judicieuse critique. Pour la 2e épître de saint Pierre comme pour l'épître aux Hébreux, M. F. admet que les deux apôtres « ont laissé à quelqu'un de leurs disciples le soin d'exprimer par écrit leurs pensées, se bornant à leur fournir les idées, l'ordre, la marche de l'œuvre ».

M. Th. Reinach a donné dans la *Revue des études juives* (1897, t. XXXV, p. 1 sqq.) un mémoire sur le passage de Josèphe concernant Jésus. On sait que Tacite et Josèphe sont les seuls témoignages non chrétiens que nous possédions sur Jésus, et encore y a-t-il de bonnes raisons de croire que le texte de Tacite (xv, 44) en ce qui concerne Jésus dépend de Josèphe. Mais on sait aussi combien le

(1) *Saint Paul, les dernières années* (Paris, Lecoffre, 1897).

texte de Josèphe (*Ant.* XVIII, 3, 3) a soulevé de controverses! M. Reinach estime qu' « il suffit de lire ce texte avec réflexion et sans prévention pour reconnaître qu'il renferme des mots, des phrases entières, échappées du symbole de Nicée » (p. 4). Non, il n'y a pas ombre de dépendance littéraire entre le texte du pseudo-Josèphe et le symbole de Nicée, et l'on s'étonne qu'un savant de la valeur de M. Th. Reinach ait pu écrire une semblable énormité! Toutefois, il n'en est pas moins indubitable que le texte de Josèphe a été interpolé par une main chrétienne, par un faussaire. M. Reinach croit avec raison que l'interpolation est partielle. — Josèphe ne pouvait pas ne pas parler de Jésus, assure M. Reinach. Josèphe, en effet, mentionnait la prédication et le supplice de Jean-Baptiste (*Ant.* XVIII, 5, 2), et le martyre de Jacques (*Ant.* XX, 9, 1), deux passages dont l'authenticité ne saurait être contestée sérieusement, et il qualifiait Jacques de « frère de Jésus dit le Christ ». — Secondement, le passage concernant Jésus, si l'on en retranche les membres de phrase qui par le fond trahissent déjà la main d'un interpolateur chrétien, n'offre rien qui ne soit parfaitement conforme à la phraséologie de Josèphe, il renferme, en outre, des expressions qui, par leur nuance légèrement méprisante, conviennent de tout point au ton sur lequel cet historien a dû parler de Jésus. Si, donc, nous supprimons du passage de Josèphe toute expression ou assertion incompatible avec les opinions religieuses bien connues de Josèphe, et si nous conservons tout ce qui n'est pas manifestement altéré, nous avons chance de retrouver le texte primitif de Josèphe. Nous mettons l'un en face de l'autre les deux textes :

TEXTE INTERPOLÉ :

63. Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, σοφὸς ἀνήρ, εἴ γ' ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή. Ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν.

64. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῶι ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες· ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μύρια θαυμάσια περὶ αὐτοῦ εἰρηκότων. Εἰσέτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.

Traduction :

A cette époque parut Jésus, homme sage, s'il faut l'appeler homme. Car il accomplit des choses merveilleuses, fut le maître des hommes qui reçoivent avec plaisir la vérité, et il entraîna beaucoup de Juifs et aussi beaucoup d'Hellènes. Celui-là était le Christ. Sur la dénonciation des premiers de notre nation, Pilate

TEXTE PRIMITIF :

63. Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, ὁ λεγόμενος Χριστός, σοφὸς ἀνὴρ (ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής), διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τὰ καινὰ δεχομένων· καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο.

64. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῶι ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες (ou : ἀπατηθέντες), εἰσέτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.

Traduction :

Vers cette époque apparut Jésus, dit le Christ, habile homme (car c'était un faiseur de miracles), qui prêchait aux avides de nouveautés, et il séduisit beaucoup de Juifs et aussi beaucoup d'Hellènes. Bien que Pilate, sur la dénonciation des premiers d'entre nous, l'eût condamné à la croix, ceux qui l'a-

le condamna à la croix; mais ceux qui l'avaient aimé au début ne cessèrent pas (de le révérer); car il leur apparut, le troisième jour, ressuscité, comme l'avaient annoncé les divins prophètes, ainsi que mille autres merveilles à son sujet. Encore aujourd'hui subsiste la secte qui, d'après lui, a reçu le nom de Chrétiens.

vaient aimé au début (*ou :* ceux qu'il avait trompés au début) ne cessèrent pas de lui être attachés, et aujourd'hui encore subsiste la secte qui, de lui, a pris le nom de Chrétiens.

De quand date cette interpolation chrétienne? Origène, dans les passages relatifs au témoignage de Josèphe sur saint Jacques, s'étonne de l'importance que l'historien juif avait attribuée au supplice de ce juste, frère du Seigneur, *alors qu'il ne croyait pas que Jésus fût le Christ :* τὸν Ἰησοῦν ἡμῶν οὐ καταδεξάμενος εἶναι Χριστόν (1); — καίτοι γε ἀπιστῶν τῶι Ἰησοῦ ὡς Χριστῶι (2). Sans vouloir exagérer la portée de ce témoignage, il en résulte avec évidence d'abord qu'Origène connaissait un texte de Josèphe sur Jésus-Christ, ensuite *qu'il ne le lisait pas dans sa rédaction actuelle :* car s'il y avait trouvé ces mots décisifs : ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν, il n'aurait jamais pu écrire que Josèphe ne croyait pas au Christ. Il n'est pas sérieux de prétendre, avec quelques hypercritiques, que les mots par lesquels Josèphe désigne Jacques — τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ — suffisaient, aux yeux d'Origène, à établir l'incrédulité de l'historien juif. Ces mots ὁ λεγόμενος Χριστός signifient simplement « Jésus surnommé Christ », pour le distinguer de ses nombreux homonymes, sans rien préjuger, d'ailleurs, du bien fondé de ce surnom. Donc, bien certainement, les manuscrits de Josèphe renfermaient, dès le temps d'Origène, le chapitre sur Jésus, et ce chapitre n'était pas encore interpolé : l'interpolation a eu lieu entre l'époque d'Origène et celle d'Eusèbe, c'est-à-dire dans la deuxième moitié du troisième siècle. — Les conclusions de M. Th. Reinach paraîtront certainement à nos lecteurs judicieuses et motivées. On regrettera seulement que le critique israélite les ait fait suivre de considérations sur les récits évangéliques de la Passion, qui sont de la même qualité scientifique que ses observations sur le symbole de Nicée.

Travaux américains. — De même que le livre de Schöpfer traduit en français par notre collaborateur M. Pelt, donne une idée exacte de l'opinion moyenne des catholiques en Allemagne pour ce qui concerne l'Ancien Testament, ainsi le livre de M. Gigot, *Outlines of Jewish History from Abraham to Our Lord* (New-York, Benziger, 1897), donnera une idée exacte de l'opinion catholique aux États-Unis. L'un et l'autre marquent un progrès, auquel nous applaudissons de grand cœur. M. Gigot expose en trente chapitres, bien divisés et nettement rédigés, les grandes lignes de l'histoire d'Israël, à commencer à Abraham : quatre périodes : les patriarches, les tribus, les rois, la restauration : on atteint ainsi le temps d'Hérode. Chaque chapitre, pour plus de clarté, est accompagné de son *schema*. Pour la bibliographie, Harper, dans le *Biblical World*, avec ses « outlines topics », avait donné des modèles, que les catholiques auraient tort de ne point suivre. Critique plus grave : on ne se douterait pas, à lire M. Gigot, que cette histoire, qu'il présente en un tableau si aisé, est une histoire sujette à de terribles controverses, l'auteur n'en mentionnant

(1) *Sur saint Matthieu*, XIII, 55.
(2) *Contre Celse*, I, 47.

aucune. On ne se douterait pas, non plus, que les sources de cette histoire sont des documents dont la datation est également sujette à controverses : tout le chapitre sur la loi mosaïque, ou en d'autres termes sur la législation pentateuquale, est écrit sans une indication qui puisse donner à penser que cette législation est considérée par bien des esprits comme autre chose qu'un monolithe sinaïtique. Tel qu'il est, cependant, le livre de M. Gigot est un exposé d'histoire sainte singulièrement en progrès sur les livres misérables qui circulent dans nos écoles d'enseignement secondaire catholique (1). Nous prévoyons qu'un jour viendra où cette même histoire sainte s'exposera avec plus de nuances, plus de critique, et, pour tout dire, plus de méthode, où l'on fera plus exactement le départ de ce qui est critiquement incontestable, pour l'affirmer, et de ce qui est difficile ou controversé, pour le renvoyer à l'exégèse et à l'enseignement supérieur (2) : mais combien il faut accueillir avec joie les livres de transition comme celui de M. Gigot!

Les lignes précédentes étaient imprimées, lorsque l'un de nos correspondants d'Amérique nous a adressé les suivantes : « L'année a été féconde en *text-books*. La *Revue* signalait en janvier dernier les *Outlines of Our Lord's Life* de M. F. Gigot, professeur au séminaire de Boston. Ce volume a un frère maintenant, les *Outlines of Jewish History from Abraham to Our Lord*. L'un complète l'autre, et les qualités de l'aîné se retrouvent dans le second. « Il est écrit, nous dit l'auteur, tout spécialement pour les élèves des séminaires, à qui sont familiers déjà les faits principaux du récit biblique, grâce aux « histoires de la Bible ». Ce qu'il leur faut, c'est une connaissance complète de l'histoire juive. » L'auteur ne prétend pas étudier la suite des faits par le détail. Il préfère obliger les élèves à faire cela par eux-mêmes, en lisant soigneusement la Bible, persuadé qu'il est que le véritable *manuel*, celui qu'on garde entre les mains, doit être le texte sacré, les autres n'ayant pour but que d'en faciliter l'intelligence et de rendre plus assidu le commerce avec les Saints Livres. Sciences accessoires, travaux des explorateurs en Orient, tout est mis en œuvre pour rendre l'histoire juive plus attrayante, et plus intelligible. Ce livre laisse encore de la place pour un examen critique des difficultés de l'Ancien Testament. M. Gigot nous le doit un peu. Il a commencé à Abraham. Je sais tout ce qu'on peut dire pour légitimer cela. Là est vraiment le point de départ de l'histoire juive. *Strictly*, oui. Mais combien nous sommes intéressés toujours aux origines de l'univers et de l'humanité, et comme ces premiers chapitres de la Genèse auront toujours d'attrait pour les professeurs et les élèves! Une autre raison serait que ce manuel d'histoire est destiné aux débuts du séminaire. Et pour étudier avec fruit des questions comme la création, la chute, etc., il faut être un peu plus avancé en théologie. Peut-être bien. Mais ils n'étaient guère avancés ceux pour qui ces chapitres ont été écrits (3). A bientôt donc les *Early narratives of Genesis*. Inutile de dire qu'on n'a rien encore de ce genre dans la littérature catholique américaine.

Et d'*Introduction biblique*, on n'en avait pas davantage. En voici une. C'est un

(1) Aux réflexions qui ont été présentées ici même (*R. B.*, 1897, p. 489) sur certaine *Histoire sainte à l'usage des cours* [soi-disant] *supérieurs d'instruction religieuse*, nous voudrions que l'on pût joindre telles observations produites récemment en Angleterre dans la controverse sur la question : « Comment faut-il enseigner l'Ancien Testament aux enfants? » Cf. *Guardian*, 24 novembre 1897, p. 1864.

(2) Voir à ce sujet le livre de M. Lawrence Ottley, *Aspects of the old Testament* (Longmans, 1897).

(3) On pense en d'autres milieux que même les enfants doivent savoir quelque chose de ce que disent ces premiers chapitres et de ce qu'on dit en ce moment au sujet de ces pre-

très gros volume de plus de 600 pages, grand in-octavo. Il ne traite cependant que des questions d'*Introduction générale*. Un autre le suivra sur l'*Introduction spéciale*. Le volume est bien un peu gros pour un manuel. L'auteur a tenu à ce que les citations fussent données tout au long, les séminaristes n'ayant pas la facilité de vérifier les références. Il y a du vrai dans cette observation. Mais n'est-ce pas utile aussi d'éveiller la curiosité scientifique des jeunes gens, en les obligeant à recourir aux sources? Et pourquoi ne les consulteraient-ils pas, s'ils ont des indications précises et une bibliothèque surveillée par le professeur? Les marges sont très « generous ». Le Dr Breen tient à ce que ses élèves écrivent leurs notes en marge. Est-ce si nécessaire ou tellement avantageux? Et pour ceux qui ne sont pas ses élèves? Nous relevons ces détails, car un Américain ne se désintéresse pas du point de vue pratique, et vraiment ne faudrait-il pas souhaiter une édition à meilleur marché d'un livre qui a une réelle valeur? Il traite successivement les questions de l'Inspiration, du Canon, du Texte et des Versions, et termine par l'herméneutique. A propos de l'inspiration, il insiste beaucoup sur ce fait, que les Protestants, partis d'une notion exagérée, arrivent maintenant à la négation pratique de l'inspiration, et sont de purs rationalistes; on ne le voit que trop en Amérique. Naturellement il affirme la distinction entre révélation et inspiration : cette distinction lui paraît même si importante que Lessius n'aurait erré pour que l'avoir méconnue. Cependant n'arrive-t-il pas lui-même à confondre ces deux notions, quand il répète en les approuvant (p. 24-25) les raisons bien connues maintenant qu'on apporte contre l'inspiration s'étendant jusqu'aux mots? Nous permettra-t-on de dire que la *Revue biblique* aurait pu compléter ses idées à ce sujet et que peut-être s'il l'avait moins ignorée, il n'eût pas dit : « *Now verbal inspiration is held by none who merits aught for his authority* » (p. 22). En revanche, il est très fort contre ceux qui distinguent des parties inspirées de celles qui ne le sont pas. Même les *obiter dicta* pour lui sont inspirés. L'histoire du dogme de l'inspiration se trouve très heureusement résumée, et sert de cadre à l'exposition de la doctrine. La question du canon paraît avoir été l'objet de soins tout particuliers. La question des livres deutérocanoniques est très bien traitée. Il est intéressant, par exemple, de suivre les fluctuations de saint Jérôme à travers les textes de ce Père collectionnés par M. B. Dans le chapitre des versions, on lit avec beaucoup d'intérêt les discussions sur l'authenticité de la Vulgate après le concile de Trente. Sans nommer Franzelin, il réfute parfaitement son interprétation dogmatique. Nous nous arrêtons, bien convaincu que ce livre s'impose pour l'enseignement de l'Écriture sainte en langue anglaise, et qu'il fait honneur à son jeune auteur.

Ce sont huit monographies, dues à des spécialistes différents, que nous présente

miers chapitres. M. Montefiore vient de publier chez Mac Millan (Londres et New-York) un volume à cet effet, *The Bible for Home-reading with comments and reflections for the use of Jewish parents and children*, 1897. Ce n'est qu'à la fin du premier volume (le seul paru) qu'il présente « some extracts from the earliest chapters of the Bible. I do not say earliest because they were written first, but earliest because they come first. » Il essaye de donner une idée des résultats de la critique au sujet de la composition du Pentateuque, et de l'interprétation de ces premiers chapitres, tout en gardant et enseignant le plus profond respect pour le texte sacré et leur divin auteur; bien convaincu que « la critique est sans danger pour qui sait aimer la vérité morale et la bonté de ces antiques récits » (p. 558). Il y a dans la publication de ce livre et un indice et une indication : indice que les opinions de ceux qui se sont attribué le nom de critique ont dépassé le cercle restreint des spécialistes; indication d'un travail analogue chez nous pour dire à nos jeunes gens hésitants et troublés ce qu'ils doivent penser sur ces questions.

M. Hilprecht (1), le professeur américain d'assyriologie bien connu. Les titres des chapitres et les noms des auteurs suffisent déjà pour signaler à l'exégète la valeur et l'intérêt de ces études : *Oriental Research and the Bible* (Mc Curdy), *The Mounds of Palestine* (Bliss), *Explorations in Babylonia* (Hilprecht), *Research in Egypt* (Sayce), *Discoveries and researches in Arabia* (Hommel), *The Hittites* (Ward), *Early greek manuscripts from Egypt* (Mahaffy), *New light on the book of Acts* (Ramsay). On le voit, les résultats des fouilles et des découvertes orientales en Babylonie, en Égypte, en Arabie, en Palestine, en Asie Mineure sont tous exposés et résumés. Il sera facile maintenant, à l'aide de ce petit livre, de se mettre au courant des fouilles faites dans les *tells* de la Palestine, qui nous révèlent, comme Tell el-Hesy, l'ancienne Lachis, jusqu'à huit villes superposées et encore reconnaissables, — des trouvailles de M. Hilprecht, assyriologue de la mission américaine, à Nuffar, de M. de Sarzec, directeur de la mission française, à Tello, du P. Scheil, directeur des fouilles du gouvernement turc en Babylonie, — du contenu des tablettes cunéiformes de Tell el-Amarna et des papyrus tous les jours plus intéressants du Fayoum. Les inscriptions rapportées par M. Glaser, le hardi explorateur de l'Arabie, nous révèlent une civilisation d'un âge et d'un développement inattendus et jettent par leur côté religieux et liturgique un jour tout nouveau sur l'histoire des religions sémitiques, et par conséquent éclaircissent bien des points de l'histoire de la religion d'Israël. Si le peuple passablement énigmatique des Hittites n'est pas encore identifié et encore moins remis dans son cadre historique, on nous met au moins au courant de la question et des premiers résultats acquis. Le nouveau Testament, en particulier les Actes et les épîtres pauliniennes, a également profité des fouilles faites en Orient spécialement en Asie Mineure. Chacun de ces chapitres parfaitement mis au niveau des dernières découvertes est un petit chef-d'œuvre d'érudition claire et précise, toujours calme, correcte et objective, sans tendances apologétiques ni termes injurieux pour les tenants d'idées différentes. Une fois de plus se constate le talent de l'école exégétique anglaise de dégager du chaos des petits détails les idées générales et les faits qui semblent définitifs.

Travaux allemands. — M. le prof. Trenkle vient de publier un gros volume d'*Einleitung in das Neue Testament* (Herder, 1897). Ce livre n'est pas sans mérite, loin de là. L'auteur a suivi la division adoptée par M. Juelicher : 1° histoire de la science de l'introduction, 2° étude de chaque pièce du N. T. (épîtres paulines, Synoptiques et Actes, Apocalypse et quatrième évangile, épîtres catholiques), 3° le N. T. comme tout (histoire du canon et histoire du texte). Tout cela est abondant, érudit, avec cette pléthore d'*érudition à côté* à quoi on reconnaît les publications des catholiques qui entendent n'aborder leur sujet ni par la critique ni par la théologie. A propos du texte, on nous apprend les éléments de la paléographie, après quoi on passe en revue les principaux manuscrits grecs, puis les versions, puis les éditions. Quant à nous apprendre s'il y a diverses traditions textuelles, ce que vaut le texte dit occidental, ou le *Codex Bezae*, ou le texte de Cureton et le texte de Lewis par rapport à la Peshitto..., c'est en demander plus que n'en veut donner M. T. Qui croira que sur ces questions de critique textuelle, Blass n'est cité que pour un article des *Studien und Kritiken* de 1894 ! Inutile de dire que M. T. ignore l'étude fondamentale sur les versions coptes publiée ici-même par M. Hyvernat, aussi bien que l'étude de M. Hackspill sur la version éthiopienne dans la *Zeitschrift für Assyriologie*. Un

(1) *Recent Research in Bible Lands* (Philadelphie, Wattles, 1896).

auteur qui ne connaît de Scrivener que l'édition de 1883 est excusable d'ignorer des travaux publiés en 1896. La controverse Zahn-Harnack sur l'origine du canon est rapportée en une courte page (p. 358), sans que l'auteur en retienne rien. Car dans le long développement (p. 249-350), tout ce qui concerne l'origine du canon repose sur la confusion de l'*usage* et de la *canonicité* : qu'on veuille bien lire, par exemple, le paragraphe consacré à Celse et nous dire ce qu'on en peut conclure en faveur de l'existence d'un *canon?* — La première partie est meilleure. Encore est-il que la chronologie des épîtres paulines ne tient pas compte des nouvelles dates proposées par Kellner, Holtzmann (Oscar) et Harnack; que les travaux de Ramsay ne sont même pas mentionnés à propos de l'épître aux Galates, non plus que la belle édition de Sanday et Headlam à propos de l'épître aux Romains... On saura gré à M. T. de n'avoir pas laissé ignorer à ses lecteurs les problèmes qu'ont soulevés les rapports des deux épîtres aux Corinthiens et leur composition. Les origines de la communauté chrétienne de Rome sont exposées avec sobriété et prudence. Le problème synoptique est exposé avec netteté, justesse. De même celui des sources des Actes, où M. T. fait preuve de décision et d'à-propos. Le chapitre consacré au quatrième évangile est approfondi, encore que les solutions ne soient point celles que nous préférerions. — Sur des points où le sentiment catholique s'achemine vers des solutions progressistes, M. T. consolera les catholiques qui ont le ferme propos de ne pas bouger. L'opinion qui considère l'épître aux Hébreux comme anonyme est, avec des nuances diverses, en voie de se généraliser parmi nous, et tout récemment M. l'abbé Fouard (*Saint Paul, ses dernières années*, p. 207) lui-même s'y rangeait. M. T., au contraire, défend la stricte authenticité pauline. L'opinion qui admet que les Synoptiques ont des sources et que l'on peut prudemment choisir entre les divers systèmes suivant lesquels on conjecture que les évangélistes y ont puisé, est, elle aussi, en voie de conquérir droit de cité parmi nous : M. T. expose les divers systèmes, mais il se borne, en manière de conclusion personnelle, à les opposer les uns aux autres et à les renvoyer dos à dos. Procédé facile, et d'une critique vraiment trop sommaire. — Nous avons peur que des lecteurs attentifs ne fassent à M. T. le reproche plus grave de calculer mal la résistance des preuves qu'il donne de ses thèses à lui. L'autorité de la tradition est grande, mais là seulement où elle est ferme et explicite. M. T. nous dit (p. 91) que Clément romain cite quarante-sept fois (??) l'épître aux Hébreux, et que Clément ne fait aucune différence entre ces citations et celles qu'il fait des autres épîtres paulines, en homme qui tient cette épître pour dûment pauline. Nous ferons observer à M. T. que l'épître aux Hébreux est citée explicitement *une fois* (xxxvi, 2) par Clément romain, et que la citation n'est nullement donnée comme empruntée à Paul. — Notre auteur défend l'authenticité de la *Secunda Petri*, et nous nous garderons bien de l'en reprendre : mais il ne répond pas aux objections que l'on a faites contre cette authenticité, ce qui n'est pas de bonne argumentation, et il présente une justification de l'authenticité qui se ramène à dire que la *Secunda Petri* circule depuis le second siècle, mais que les écrivains qui les premiers témoignent qu'elle est attribuée à saint Pierre, comme Origène, la déclarent apocryphe. Nous avons le droit de réclamer une justification plus sérieuse.

M. Bæthgen a fait paraître dernièrement (1897) une seconde édition de son volume sur les Psaumes, qui fait partie du *Hand Kommentar zum A. T.*, publié sous la direction de Nowack, chez Vandenhoeck et Ruprecht, à Göttingen. Il a revu soigneusement toute son œuvre, et fait, en divers endroits, des corrections et des améliorations; la partie qu'il s'est principalement appliqué à perfectionner, c'est le commentaire du premier livre des psaumes. Ce qui frappe le plus dans cette remarquable édition,

c'est sa haute valeur philologique; il est peu de travaux sur le psautier qui puissent lui être comparés à ce point de vue. Nous devons louer aussi la sagacité des observations faites pour discerner la date et les circonstances de composition de chaque psaume, autant que faire se peut. En ce qui concerne la critique textuelle, M. Bæthgen fait très exactement la comparaison du texte et des versions; ses conjectures sont généralement ingénieuses; mais il montre trop d'attachement au texte massorétique, et il ne se préoccupe pas assez des règles de la poésie. Nous insistons sur ce dernier point. Très volontiers nous reconnaissons qu'une grande incertitude règne encore sur la métrique, et qu'on ne peut, par conséquent, s'appuyer sur elle pour une critique précise et détaillée; on n'est en droit de traiter un vers comme n'ayant pas la mesure voulue, que quand il est visiblement trop long ou trop court. Mais dès lors que le parallélisme suffit pour distinguer les vers les uns des autres, il n'est pas nécessaire d'être fixé sur leur métrique pour l'être sur leur groupement. Une étude approfondie de toute la poésie hébraïque ne permet guère d'admettre que le parallélisme binaire et le parallélisme ternaire puissent se mêler d'une manière capricieuse; la combinaison de ces deux groupements, quand elle a lieu, se fait suivant une périodicité régulière, et l'embarras ou la surcharge qu'éprouve le sens dans les passages qui font exception, montre généralement qu'ils ne sont pas dans leur état primitif. De plus, il n'est pas possible de nier qu'en beaucoup de psaumes la distinction des strophes est très apparente, et ce fait invite au moins à chercher s'il n'existerait pas une strophique même dans ceux où l'on n'en voit pas clairement une au premier abord. M. Bæthgen ne paraît pas s'inquiéter de découvrir une symétrie quelconque dans le groupement des vers; il témoigne même par son silence le peu de cas qu'il fait des essais importants, quoi qu'on en dise, entrepris jusqu'ici dans ce sens, et des résultats dont plusieurs peuvent être considérés comme acquis. Nous le regrettons; car son ouvrage est, de ce chef, incomplet au point de vue de la critique textuelle, et, nécessairement, ses explications sur l'enchaînement des idées en souffrent quelquefois.

Nous avons annoncé en son temps la nouvelle édition (troisième) de la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, confiée par la librairie Hinrichs (de Leipzig) à la direction de M. le professeur Albert Hauck. Le troisième volume a paru en septembre dernier. Il contient la fin de l'article très important consacré au texte de la Bible : cette dernière partie a trait aux versions de la Bible (grecques, latines, allemandes, égyptiennes, éthiopiennes, arabes, arméniennes, anglaises, araméennes, romanes, syriaques, etc.), chaque version traitée par un auteur spécialement compétent. En dehors de cet article, les sujets bibliques nous ont paru sacrifiés au delà de ce qu'il aurait convenu. Les articles sont très rares qui leur sont attribués, et ce sont presque à tout coup des renvois comme : Chamos, *voir* Kemos; Cham, *voir* Noë; Chérubim, *voir* Engel; Chaldaea, *voir* Ninive et Babylone; Caesarea, *voir* Judaea, etc.! Nous avons eu le regret de relever bien des inexactitudes, comme si la publication avait été trop vivement exécutée. Nous signalerons, par exemple, à M. Nestle (t. III, p. 11) que, sur le *Codex Ephraemi*, il renvoie aux *Mélanges Julien Havet*, p. 759-770, qu'il cite vraisemblablement de seconde main, car s'il y est question, et à cet endroit même, des manuscrits grecs palimpsestes de la Bibliothèque nationale, la notice concernant le *Codex Ephraemi* a paru dans la première partie du mémoire indiqué, et cette première partie figure dans les *Mélanges Renier*. C'est là une erreur de peu de gravité. Mais croira-t-on que l'article sur Bossuet ne mentionne pas les publications de l'abbé Lebarq, ni le livre de Rebelliau? Et qu'est-ce que *Bourdaloue* (p. 344), et *Acta martyrium* (p. 829), et *Camill de Leliis* (p. 693)?

M. G. Beer, Privatdocent à Halle, vient de publier la seconde moitié de son étude de critique textuelle du livre de Job (*Der Text des Buches Hiob*, Marburg, Elwert, 1er vol. 1895, 2e vol. 1897). Cette étude représente une somme imposante de travail patient et minutieux. Chaque verset est étudié dans son texte original et dans les versions orientales et occidentales importantes. La littérature moderne n'est nullement négligée. L'auteur lui-même reconnaît qu'il doit beaucoup à Merx, Bickell, Siegfried; il a encore pu utiliser, au moins en partie, les commentaires tout récents de Budde (1896) et de Duhm (1897) et même les articles des Cheyne (*Jewisch quarterly Review* 1897) et de Ley (*Th. St. Kr.* 1897). Sans se déclarer définitivement partisan de tel système strophique et métrique, il regarde comme assurée l'existence de strophes de quatre vers dans certains chapitres; quant au vers lui-même, il incline vers la théorie appliquée, quoique non prouvée, par Duhm, dans son Commentaire sur Isaïe. Les amis de la critique textuelle trouveront dans Beer un guide très complet et très prudent, cherchant à rétablir le texte original à l'aide des versions, sans se livrer à la conjecture sportive.

Travaux anglais. — M. Charles, déjà connu par ses travaux sur plusieurs apocryphes, l'Apocalypse de Baruch, le livre d'Hénoch, le livre des Secrets d'Hénoch, et le livre des Jubilés, publie *The Assumption of Moses* (Londres, Black, 1897.) Dans ce récent ouvrage, il édite, traduit en anglais, et étudie d'une manière assez approfondie le fragment latin que nous possédons de l'Assomption de Moïse. Ce fragment fut publié pour la première fois, en 1861, par Ceriani, qui l'avait découvert à la Bibliothèque ambrosienne de Milan. Depuis, ont paru sur le même document les travaux d'Hilgenfeld, de Volkmar, de Schmidt et Merx, et de Fritzsche, sans compter les pages qui lui ont été consacrées dans plusieurs revues, et dans certains livres traitant des sujets connexes; M. Charles donne là-dessus des indications bibliographiques très détaillées. L'édition nouvelle est bien conçue; en regard du manuscrit reproduit tel quel, ligne pour ligne et colonne pour colonne, est placé le texte revisé et corrigé. La critique du texte et son exégèse sont faites à fond. Le texte latin que nous possédons est une traduction du grec, tout le monde le reconnaît; ce grec lui-même est une version d'un original sémitique, c'est généralement admis aujourd'hui malgré les dénégations d'Hilgenfeld. Mais cet original était-il en hébreu ou en araméen? Schmidt et Merx, et avec eux plusieurs autres, ont prétendu qu'il était en araméen; M. Charles soutient fermement qu'il était en hébreu, opinion que déjà Rosenthal avait adoptée. Quant à l'auteur, ce serait un Pharisien quiétiste, et non point un Zélote comme l'ont pensé Wieseler, Dillmann et Schürer, ni un Essénien comme l'ont cru Schmidt et Merx. Il aurait écrit entre l'an 7 et l'an 30 de l'ère chrétienne. Ce que nous avons n'est en réalité que le *Testament* de Moïse, c'est-à-dire la première partie de l'apocryphe désigné dans les listes traditionnelles sous le nom d'Assomption de Moïse. M. Charles essaie de reconstituer, quant aux grandes lignes, la partie perdue, d'après l'épître de saint Jude et les citations ou allusions patristiques. D'après lui, cette Assomption proprement dite ne serait pas la suite pure et simple du Testament de Moïse; ce serait une œuvre indépendante, qui, après coup, aurait été jointe au Testament et éditée avec lui en un seul livre. De quand daterait la fusion? Elle serait probablement antérieure à la composition de l'épître de saint Jude, parce que cette épître contient des allusions à l'un et à l'autre document. Cette raison n'est pas très sérieuse. Si plusieurs des idées de M. Charles sont discutables, il n'en reste pas moins que son travail est le plus complet qu'on ait écrit jusqu'à présent sur l'Assomption de Moïse.

Le récent ouvrage de M. Frédéric Rendall, *The Acts of the Apostles in Greek and English, with notes* (Londres, Macmillan, 1897), est un guide utile pour faciliter au public instruit l'intelligence du livre des *Actes*. Le texte grec y est reproduit d'une manière assez conforme, pour l'ensemble, à l'édition Wescott-Hort; la traduction anglaise est faite avec soin; les notes sont sobres et claires. Quelques remarques d'un caractère trop général ou d'une étendue trop grande pour être placées dans le cours du commentaire, sont présentées sous la forme d'appendices. Le tout est précédé d'une courte introduction. M. Rendall sait faire aimer le texte sacré; sans recourir aux exclamations admiratives dont plusieurs écrivains font abus, il communique à ses lecteurs son attachement pour le livre qu'il explique. Cependant l'œuvre n'est pas sans défauts. Nous critiquerons d'abord la disposition générale : le texte grec et le texte anglais ne sont pas imprimés en face l'un de l'autre, mais tout à fait séparément, le grec dans la première moitié, l'anglais dans la seconde moitié du volume. Les notes forment deux séries entièrement distinctes : celles qui concernent la critique textuelle, la ponctuation, et l'explication grammaticale, sont assignées aux pages contenant le texte grec; celles qui se rapportent aux nuances du sens et à l'enchaînement des pensées, ou touchent aux questions théologiques, historiques, ou géographiques, sont fixées aux pages renfermant la version anglaise. La même séparation se remarque entre les appendices. Une semblable disposition rend l'usage du livre très incommode et a fait tort à la rédaction même des notes, car elle a occasionné parfois des répétitions inutiles entre la série grecque et la série anglaise. Pour le fond, 1° l'auteur aurait fait une œuvre utile en indiquant l'état des discussions sur les divers points controversés aujourd'hui, et en résumant en quelques mots les principaux arguments allégués par chaque parti. La connaissance de ces débats ne doit pas être réservée d'une manière exclusive à ceux qui désirent entrer dans la voie des études spéciales; le public lettré, auquel M. Rendall s'adresse, a besoin d'en être mis au courant d'une manière au moins sommaire. 2° M. Rendall semble s'être fait une loi de ne point mentionner les auteurs modernes auxquels nous devons quelque travail sur les *Actes* ou sur des sujets connexes. Cependant, la catégorie de lecteurs pour laquelle il écrit serait assurément bien désireuse de faire un peu connaissance avec ces écrivains. On ne devrait jamais écrire un livre de vulgarisation sans donner un aperçu précis et assez complet des travaux contemporains relatifs au sujet que l'on traite. 3° Les questions examinées dans les appendices sont choisies tout à fait au hasard; elles n'avaient guère de raisons d'être préférées à d'autres tout aussi ou même plus importantes. Ajoutons que plusieurs de ces appendices sont superficiels. 4° Dans les paroles et les discours que rapporte le livre des *Actes*, le commentateur insiste plusieurs fois sur les nuances des expressions, comme si l'auteur inspiré rapportait presque mot à mot ce qui s'est dit. C'est attribuer implicitement à l'écrivain sacré des prétentions à une précision à laquelle aucun historien n'a jamais entendu viser, et qui est l'apanage exclusif des sténographes de profession. Au total, le livre de M. Rendall peut rendre des services, mais il n'ouvre guère d'horizons, ne fait presque pas entrevoir la marche des études exégétiques, et ne saurait être considéré comme un manuel capable de préparer à une étude quelque peu approfondie.

L'étude des dialectes syriaques modernes donne des lumières sur bien des points de la grammaire littéraire; elle aide aussi à comprendre des formes et des significations employées dans les derniers temps de la littérature classique; enfin elle découvre, ce qui n'est pas sans intérêt, l'état actuel d'une langue dont la littérature est justement renommée. A ceux qui voudraient se livrer à cette étude nous signalons la

Grammaire des dialectes du syriaque vulgaire par Arthur John Maclean (1). L'auteur a vécu dans les pays où l'araméen se parle encore, c'est dire qu'il a pu se renseigner exactement. Il a traité toutes les questions de la grammaire en montrant les formes grammaticales employées dans les divers dialectes et celles qui y correspondent dans la langue littéraire. Traitant de l'alphabet, il signale les changements survenus dans la prononciation de certaines lettres et il marque les signes nouveaux employés pour l'articulation des lettres étrangères. L'accent tonique a un chapitre spécial, mais les règles qui y sont posées ne sauraient convenir à tous les dialectes, surtout quand il est dit que parfois l'accent remonte jusqu'à *l'antépénultième*. Les idiotismes de la langue sont exposés au long. Enfin le livre se termine par une collection de proverbes propres aux populations syriennes ou tirés d'autres langues mais en usage chez elles. Je féliciterai l'auteur d'avoir écrit la langue vulgaire d'après les règles de l'étymologie, et non avec cette absence de règle orthographique le plus souvent en cours parmi les scribes indigènes, par suite de leur ignorance. Aussi leurs textes ne laissent-ils voir qu'un langage grossier qu'on a de la peine à ramener à sa vraie souche, tandis que l'orthographe étymologique découvre de suite le fond syriaque sous les formes modernes et montre l'union des dialectes malgré leurs différences. C'est un dialecte syro-persan qui a servi de base à l'auteur et dans lequel il donne la plupart de ses exemples. Il faut bien dire que les dialectes syriaques parlés en Perse ne sont pas réputés des meilleurs; la prononciation ancienne y est plus altérée qu'ailleurs, leur dictionnaire s'est chargé de mots étrangers, turcs, kurdes, persans, sans affinité avec les langues sémitiques, enfin les mots syriaques y apparaissent très souvent tronqués.

En attendant la publication intégrale des Περίοδοι de saint Jean, que prépare M. Max Bonnet, M. James édite un important fragment des *Acta Iohannis* (2) trouvé dans un manuscrit de Vienne portant la date de 1324. Dans une courte introduction M. J. rappelle les conclusions de Zahn et de Lipsius touchant la date et l'origine du roman attribué à Leucius Charinus. Il s'associe au premier pour conjecturer que le fragment de Muratori dépend des *Acta* en ce qu'il rapporte de la composition du quatrième évangile, et au second pour dater les écrits « Leuciens » de la seconde moitié du deuxième siècle. M. J. détermine ensuite le place de son fragment, après l'histoire de Drusiana éditée en partie par Zahn, et dans la vie latine de saint Jean qui forme le Ve livre de *l'Historia apostolica* d'Abdias à la fin du ch. XIII. Il rapproche de son fragment un passage des *Adumbrationes* de Clément d'Alexandrie et d'une lettre de saint Augustin à Ceretius (ep. 237 (253) où ce Père critique des livres priscillianistes que Ceretius paraissait vouloir apprécier, et en particulier une certaine hymne au Christ où saint Augustin reconnaît la main d'autres hérétiques que les priscillianistes. M. J. examine un texte de Photius (*Cod.* CXIV) qui constitue une excellente appréciation d'ensemble du fragment publié, puis en détail il énumère des passages établissant que, pour l'auteur, le Dieu des Juifs était un Dieu mauvais. Leucius confond le Père et le Fils ποτὲ υἱός, ποτὲ πατήρ, p. 18, l. 8; cependant au commencement de l'hymne, il établit une distinction apparente. M. J. se fonde sur le long passage relatif au crucifiement imaginaire pour établir que le système de Leucius est docète, et sur sa doctrine mystique de la Croix pour le rapprocher des Valentiniens, tels du moins qu'ils nous sont connus par Irénée. Puis M. J. termine en compa-

(1) *Grammar of the dialects of vernacular syriac*, by Arthur John Maclean. — University Press. 1895.

(2) *Texts and Studies*, edited by J. Armitage Robinson, vol. V. *Apocrypha anecdota*, II. — Cambridge, University Press, 1897.

rant les actes de Jean avec ceux de Pierre. — La lecture de ce précieux document est fort instructive. Elle montre à quel degré de bizarrerie les doctrines gnostiques ont conduit leurs adhérents. Leucius place dans la bouche de Jean des propos radicalement docètes. J'en citerai deux : « Quelquefois, je voulais le [= le Christ] saisir, et je rencontrais un corps matériel et solide. D'autres fois quand je le touchais, la substance était immatérielle, incorporelle, et comme n'existant pas » (VII). « Et souvent quand je me promenais avec lui, je cherchais à voir si la trace de son pied apparaissait sur la terre (car je le voyais s'élever de terre) et je ne la vis jamais (IX). » Voici maintenant quelques fantaisies métaphysiques : « Une ogdoade chante avec nous. Amen. Le nombre douze danse au-dessus. Amen. Le Tout aussi, qui peut danser. Amen. Celui qui ne danse pas ne sait pas ce qui est fait. Amen. » (P. 12.) C'est extrait de l'hymne que Jésus chanta avant d'être, si l'on peut dire, crucifié, car le Seigneur, pendant qu'on le flagellait et qu'on le clouait à la croix, dialoguait tranquillement sur le mont des Oliviers avec son Apôtre. Il lui montrait « une croix lumineuse et autour de cette croix une grande multitude qui n'avait qu'une forme et une ressemblance; et dans la croix même une autre multitude qui n'avait pas qu'une forme (XIII), etc... » et lui expliquait que cette croix lumineuse s'appelle quelquefois Verbe, quelquefois Esprit, ou encore Jésus, Christ, Porte, Voie, Pain, Semence, Résurrection, Fils, Père, Vie, Vérité, Foi, Grâce. « Tu entends, conclut-il, j'ai souffert, et je n'ai pas souffert; je n'ai pas souffert, et j'ai souffert, j'ai été percé, et je n'ai pas été frappé; pendu et pas pendu; du sang a coulé de moi, et il n'a pas coulé; en un mot ce qu'on dit de moi, je ne l'ai pas, et ce que l'on ne dit pas, je l'ai souffert. Je vais te dire ce que c'est, car je sais que tu le comprendras. Vois en moi la louange d'un Verbe, la transfixion d'un Verbe, le sang d'un Verbe, la blessure d'un Verbe, la passion d'un Verbe... la mort d'un Verbe (XV). » Aussi Jean descend-il en raillant les Juifs, et « fermement persuadé que Dieu a opéré tout cela συμβολικῶς καὶ οἰκονομικῶς pour le bien des hommes, leur conversion et leur salut (XVI). » Le fragment publié est trop court pour nous permettre de reconstituer dans son entier une systématisation gnostique et docète. Nous n'avons ici qu'une affirmation du principe général : Φανέρωσις ἐν σαρκί, mais une affirmation catégorique et qui ne recule pas devant les antithèses les plus radicales. Il faut espérer que le grand ouvrage de M. Bonnet nous donnera plus encore que le curieux passage édité par M. James.

Mme Lewis (1) vient encore d'apporter un nouveau trésor aux savants qu'intéresse la science sacrée. Il s'agit d'un Lectionnaire syro-palestinien, qu'elle a acheté au Caire au printemps de 1895. Ce lectionnaire ne vient pas du couvent de Sainte-Catherine : il est même impossible d'en désigner le lieu d'origine ou la date : les dix derniers feuillets ont disparu et avec eux le *colophon*. Toutefois, comme les rubriques sont écrites en syriaque et non en *karshuni* (à la réserve de quelques mots au début de la leçon XXXIV), on est autorisé à regarder ce texte comme relativement ancien : il est antérieur aux Évangéliaires syro-palestiniens aujourd'hui connus. L'importance de ce manuscrit est double. D'abord sa découverte apporte de nouvelles lumières sur le dialecte dans lequel il a été écrit et qui est d'autant plus intéressant qu'il doit ressembler de très près à celui qu'a parlé Notre-Seigneur; il ressemble, en effet, plus qu'aucun autre à cette langue des Targumim qui était en usage dans les milieux pa-

(1) Studia Sinaïtica. VI. A Palestinian Syriac Lectionary *containing lessons from the Pentateuch, Job, Proverbs, Prophets, Acts, and Epistles*, edited by Agnes Smith Lewis with critical notes by Professor Eberhard Nestle D. D. and a Glossary by Margaret D. Gibson. — Cambridge, University Press, 1897.

lestiniens du premier siècle de notre ère. En 1881, M. Rubens Duval croyait que le dialecte syro-palestinien était parlé par les Judéo-Chrétiens de la Pérée. Depuis lors, la découverte de la « liturgie du Nil », récemment acquise par le British Museum, a suggéré l'idée que ce dialecte serait plutôt égyptien. Un titre du Lectionnaire indiquant les chapitres I-II de la Genèse pour le service de « l'inondation de la rivière », serait encore assez favorable à cette hypothèse : s'il en était ainsi, le dialecte syro-palestinien aurait été la langue d'une branche melchite de l'Église syrienne, dont les ancêtres auraient fui la Palestine avec les Juifs, lors des persécutions auxquelles ces derniers furent en butte au premier siècle de la part des Romains. Notons aussi que l'Église qui s'est servie de notre Lectionnaire devait être assez isolée du reste de la chrétienté : certaines erreurs grossières qui figurent dans les rubriques ne peuvent avoir été commises ou copiées que dans un milieu où l'on avait peu de notions sur le canon du Nouveau Testament. Quoi qu'il en soit de la patrie de notre dialecte, la découverte de Mme Lewis fournit beaucoup d'éléments nouveaux pour l'étude de la grammaire et du lexique syro-palestinien. Au point de vue exégétique, les deux cent vingt-huit pages de notre *codex* nous mettent en possession d'un grand nombre de nouveaux fragments bibliques traduits de très bonne heure sur le grec. C'est une heureuse découverte pour la critique des Septante et pour l'étude du texte grec du Nouveau Testament. Le nombre des passages connus, pour l'Ancien Testament, est presque doublé; quant aux Actes et aux Épîtres, les avantages de cette acquisition sont bien plus grands encore. — Les *Notes critiques* sont de M. Nestle. Après avoir classé la liste des passages bibliques syro-palestiniens qui ont été jusqu'ici découverts, il consacre la première partie de son travail à relever sur le texte araméen tous les détails qui peuvent intéresser la linguistique : particularités orthographiques, grammaticales, lexicographiques, etc... cette première partie du travail de M. Nestle sera très utile à ceux qui voudront faire la grammaire de cette langue jusqu'ici peu connue. Dans la seconde partie de ses *Notes critiques*, M. Nestle procède à la comparaison du Lectionnaire avec les Septante et avec le texte du Nouveau Testament. Il met d'abord en relief cette idée que les passages bibliques qui figurent dans notre Lectionnaire ou dans les autres documents syro-palestiniens ne sont pas des extraits d'une version complète de la Bible. Partant de ce fait que plusieurs passages, plusieurs fois reproduits dans le Lectionnaire, présentent des variantes orthographiques et autres, il conclut avec raison que ces passages liturgiques n'ont pas été copiés sur un même texte biblique syro-palestinien : divers auteurs les ont traduits d'un Lectionnaire grec pour l'usage liturgique de cette branche de Syriens melchites (cf. Is. XL, 1-8 dans la leçon XXXII et dans la leçon LXII). Nestle croit que les Lectionnaires de ce dialecte ont été faits, pour l'Ancien Testament, sur un texte grec étranger à l'influence d'Origène. Pour le Nouveau Testament, il y a des rapports entre le Lectionnaire et les *Codd.* « gréco-latins » D F G et les versions syriaques.

La *Revue biblique* a longuement parlé du premier volume que MM. Cowley et Neubauer ont consacré à la publication et à l'étude du fragment hébreu de l'Ecclésiastique. Aussi aurons-nous peu de chose à dire du petit volume (1) que les mêmes auteurs consacrent aujourd'hui à la vulgarisation de leur découverte; ce petit livre n'est, en effet, que la réduction de l'ouvrage précédemment étudié. Dans une préface

(1) *Ecclesiasticus*, XXXIX, 15, t. XLIX, 11, translated from the Original Hebrew by A. E. Cowley M. A. and Ad. Neubauer, M. A. Oxford. Clarendon Press, 1897.

d'une dizaine de pages, les éditeurs du texte hébreu de l'Ecclésiastique ont résumé ce qu'ils avaient dit dans l'*Introduction* de leur travail principal. Ils ont peut-être insisté davantage sur le cas que les diverses communautés chrétiennes ont fait et font encore aujourd'hui de ce deutérocanonique. Tandis que, pour les catholiques, le concile de Trente a fixé à jamais la foi au caractère inspiré et canonique de ce livre dont l'autorité avait été discutée au temps des Pères et au moyen âge, les protestants s'accordent généralement pour exclure du canon des Écritures les proverbes de Ben Sirach. Les éditeurs du texte hébreu ne semblent pas bien persuadés que cette exclusion soit très légitime, après avoir exposé les diverses vues des communautés protestantes, ils ajoutent : « Aujourd'hui, l'importance de la littérature apocryphe exerce une attraction de plus en plus grande sur ceux qui étudient la théologie, et il reste à voir dans quelle mesure des découvertes à venir pourront à la fin modifier les vues anciennes ». La partie principale du nouveau travail de MM. Cowley et Neubauer est la publication de la traduction anglaise du texte hébreu, mise en parallèle avec la *Revised version*. Nous n'avons pas à revenir sur leur traduction des fragments d'Oxford et de Cambridge; on regrettera toutefois qu'ils n'aient pas donné la traduction du texte et celle de la variante là où le manuscrit présentait deux leçons.

Au cours de 1897, la *Revue bibl.* a extrait du *Quarterly Statement*, à l'usage de ses lecteurs, ce qui concernait les fouilles de Jérusalem. A signaler encore, de M. Arch. Dickie : *Notes architecturales sur... l'église... de Siloé*, janv. p. 26 et ss., et *Taille de la pierre à Jérusalem, passée et présente*, p. 61-67, observations techniques dont le résultat n'est pas toujours favorable à ce qu'on est convenu d'appeler *caractéristique* du style juif, hérodien, etc... Le grand appareil du Ḥaram, en particulier les assises inférieures du *Mur des Pleurs*, sont déclarés uniques dans leur genre. Le reste constitue un mélange embarrassant. Il semble toutefois que les blocs à encadrement avec champ dressé au pic soient plutôt de la grande époque hérodienne; l'appareil régulier, à face lisse, layée au ciseau, sans bordure, daterait des Romains; la taille des Croisés est mieux déterminée. En tout cas, l'appareil ne doit être qu'un indice de la date précisée davantage par le plan, l'architecture et la décoration. — L'étude illustrée du Dr Schick sur Ḫân ez-Zeit, un peu à l'est du S.-Sépulcre, se fait remarquer par cette assertion : Ḫ. ez-Z. peut « avoir été une des Acra sinon *l'*Acra » (p. 32). L'article est souligné, peut-être pour provoquer la controverse. — Le Rd Hanauer présente une sculpture *polychromée*, en marbre blanc, transférée d''Asqalân dans un mur de Mejdel. Dans des rinceaux de feuillage très conventionnels est représentée une sorte de chasse au Sphinx : mélange d'art gréco-égyptien de basse époque. — Le *Journey to Petra* de Gray Hill Esq., Janv.-Avril, est agréable à lire. Est-ce pour lui enlever ce mérite que les éditeurs ont cru devoir offrir un jeu de logogriphe à la p. 136? L'*Inscription sur une pierre à Pétra* sera lue par le revers du feuillet renversé et mis dans un rayon de soleil. L'exercice mérite d'être tenté : il s'agit du Nabatéen 'Anisou et de sa mère Souquaïlat (*Revue bibl.* avril 1897). — Ce que M. Chaplin cite de David le Rubénite (*Visite... à Hébron et Jérusalem en* 1523 *ap.* J.-C., extrait du *Journal*... réédité par Neubauer) donne passablement raison à Graetz, dont l'*Hist. des Juifs*, IX, 244, a qualifié ce rabbin *a deceiver or a daring enthusiast.* — Conder suggère pour Libnah, Jos. X, 31, un barbet *el-Benâwy* à 10 milles S. E. de Lâchis. L'homophonie invoquée est très contestable; la localisation moins. A lire aussi les identifications proposées pour un certain nombre de localités médiévales. — Les notes de Schick, en avril, sur une *Tombe au N. de la porte de Damas*, *l'égl. de Siloé*, *Bethphagé*, etc., n'ont pas toutes l'attrait d'idées

nouvelles; telle *pierre du quartier juif* prend des proportions considérables, moyennant sa légende débutant ainsi : « Il y avait autrefois une pieuse Juive souvent louée pour laver le linge... » (p. 121). Conder voit dans ce bloc une base byzantine (p. 211). — La *Morale des fellahs* de Baldensperger intéressera les ethnographes. — En juillet l'art. de Schick, *Les prétendus tombeaux des Rois*, n'est guère que l'explication du plan par terre de l'extérieur et des abords. — Le R^d^ Porter *re*publie l'inscription grecque de Sephourich expliquée jadis par Cl.-Ganneau. — Schumacher communique sur le Djedûr des notes dignes d'être étudiées et quelques textes grecs auxquels il faudra un exégète. Avis : on dira : *Jisr benâ* (ou ibna) *Yakûb* au lieu de *J. benât;* le patriarche n'ayant eu *qu'une* fille, à savoir Dinah, la locution usuelle doit être fautive (p. 195 par décret d'un rabbin de Safed; dont acte). — *La longueur de la coudée juive* du col. Watson, p. 201-3, fait matière à bien des chiffres. — Conder réfute victorieusement le paradoxe de Pilcher fixant à la fin du règne d'Hérode le Gr. la date du texte de Siloé (*Proceed. of the Bibl. Arch. Soc. May* 97); il le reporte à la date habituelle, environ 700 av. J.-C. (p. 207). — M. Pilcher se montre encore paradoxal en lisant le nouveau sceau d'Ophel : « à Isma'el ben Ra-Yahu » (p. 309). — *The Madeba Mosaic* n'est qu'une traduction où tels détails de plan, etc., n'ont peut-être pas été très exactement *vus*. — M. Forbes, p. 226-30, veut établir que le *Arisu* du Papyrus Harris est l'Aaron de l'Exode. — Le travail de beaucoup le plus remarquable de l'année est *La grande mosquée des Omvades à Damas* avec plan, coupes et nombreux dessins, par M. Arch. Dickie (p. 268-82). L'édifice incendié en 1893 devant être restauré, l'occasion était opportune pour en étudier les restes. Le savant architecte y a fait une campagne de fouilles très fructueuse, malgré les difficultés rencontrées. Laissant à M. Spiers les périodes chrétienne et musulmane, M. Dickie étudie les époques primitive et romaine. De ce travail minutieux et précis on ne peut analyser que la conclusion. L'enceinte à portiques couverts (1.300 pieds sur 1.000) a dû enfermer un temple comme ses pareilles de Jérusalem et Palmyre. Il ne serait même pas impossible que le Temple salomonien ait servi de type à celui de Damas; les Romains auraient conservé ce plan en restaurant les constructions séleucides, qui, elles, peuvent « avoir occupé le site où le temple syrien dédié au dieu Rimmon s'éleva jadis » (p. 281). Le règne de Trajan est mis en avant comme date possible des constructions romaines dont le célèbre Apollodore de Damas aurait pu être l'architecte. — M. Spiers (p. 282-99) donne un aperçu historique de Damas et l'histoire bien documentée du monument, depuis sa consécration en église par Théodose en 379 et sa transformation en mosquée sous le khalife El-Walid, jusqu'à l'incendie. Des coupes et des vues photographiques permettent de suivre clairement sa discussion. Aucune référence n'est indiquée. — L'inscription coufique du Saint-Sépulcre est donnée de seconde main (p. 302-3), avec une transcription et des notes qui seront retouchées sans doute. — M. Hanauer offre (p. 304) la photographie d'un remarquable portail d'église des Croisés à Acre, transporté au Caire par El-Asraf en 690 de l'hégire.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

RECHERCHES ÉPIGRAPHIQUES A PÉTRA

Lettre à Monsieur le Marquis de Vogüé (1).

Monsieur le Marquis,

M. le Pasteur Ehni, avec une préoccupation scientifique très louable, avait recueilli dès 1862 un certain nombre d'inscriptions nabatéennes à Pétra. Il vous les a communiquées et ce fait vous a donné l'espérance qu'on en trouverait encore d'autres; les copies de M. Ehni, — cela soit dit sans le moindre esprit de critique, — n'offraient d'ailleurs pas la précision nécessaire à la publication du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. Vous avez bien voulu me charger d'une nouvelle recherche, et je me suis rendu à Pétra dans ce but avec mon élève le R. P. Vincent, dont la collaboration diligente m'a été précieuse et nécessaire. Le résultat de ce travail nous est commun.

Il ne m'appartient pas de dire si le succès a répondu à nos efforts. Pendant cinq jours d'un travail assidu passés à l'ouady Mousa, toutes les copies de M. le Pasteur Ehni ont été refaites, sauf quelques graffites que je ne puis ni lire ni identifier. Un nombre plus considérable a été ajouté à son lot. Cependant j'avoue que ce butin est modeste et qu'il faut constater une fois de plus l'extrême pauvreté épigraphique de Pétra. Les derniers voyageurs sont d'accord avec nous sur ce point. M. le Professeur Brünnow a passé, m'a-t-on dit, vingt jours à l'ouady Mousa au printemps dernier : peut-être a-t-il trouvé quelque chose ; il ne refuserait pas de le communiquer à la commission du *Corpus I. S.*

On serait plus heureux sans doute en faisant des fouilles : mais cette entreprise dépasserait de beaucoup les conditions d'une tournée épigraphique. On peut bien obtenir des Moukres qu'ils donnent çà et là quelques coups de pioche, on ne peut rien essayer de suivi avec de pareils éléments.

(1) Nous publions, telle que nous l'avons reçue, la lettre que le R. P. Lagrange nous a adressée au retour de son intéressante et périlleuse excursion. Le savant missionnaire, dont la modestie et la délicatesse égalent la science, ne la destinait pas à la publicité, voulant réserver la primeur de ses découvertes à l'Académie de laquelle il tenait sa mission. Nous avons pensé qu'il y avait intérêt et justice à imprimer son rapport dans son entier. Nous avons seulement ajouté quelques notes : celle de la page 172 est tirée d'un commentaire plus étendu que nous avons consacré aux trois principaux textes rapportés de Pétra par le R. P. Lagrange et qui paraîtront dans le prochain numéro du *Journal Asiatique*.

M. de Vogüé.

Deux remarques faites dans ce voyage contribueront peut-être à expliquer cette pénurie.

La première a rapport au rôle des enduits. Nous nous sommes rendus à l'ouady Sabra que Laborde avait reconnu comme une annexe de Pétra, et nous n'y avons vu aucune trace d'un travail antérieur au développement de la civilisation gréco-romaine. Mais j'ai remarqué là un tambour de colonne recouvert d'un enduit peint de raies blanches et rouges. La surface du grès est largement striée : il est évident qu'elle était ensuite dissimulée. On peut faire la même observation au grand bâtiment du Qasr Firaoun et dans de nombreux tombeaux. Or cet usage doit être plus ancien que les Romains. La principale inscription de M. Ehni est gravée dans un enduit blanc peint en noir. Le grès se désagrège d'ailleurs avec une étrange facilité, et on le savait dès lors si bien que la stèle de Rabel découverte par les Pères de l'Assomption est en calcaire. Le grès friable ou recouvert d'un enduit, telles sont les mauvaises conditions que la matière première présente pour la conservation des inscriptions.

La seconde remarque est beaucoup plus importante pour préciser le caractère des monuments de Pétra. A l'époque romaine, les temples furent construits à la manière ordinaire, et les monuments taillés dans le rocher furent, ce me semble, exclusivement des tombeaux, ceux même qui offrent la splendeur et les dimensions des plus beaux temples, comme le Khazneh. Mais à l'époque nabatéenne, on creusait aussi dans le roc de véritables sanctuaires. Ces sanctuaires étaient naturellement peu nombreux par rapport aux tombeaux.

Or il est désormais certain que, sauf le *Tourkmanié*, les grands tombeaux de Pétra ne contiennent pas d'inscriptions à l'extérieur semblables aux titres de propriété d'Hégra. A l'intérieur ils ont probablement, sur les dalles qui couvrent les fosses, et encore seulement dans quelques cas, l'indication de la personne ensevelie, comme le prouve le fait d'Anichou. Mais la coutume n'existait pas d'inscrire des proscynèmes dans ce qui n'était qu'un tombeau. Il est impossible, même en admettant l'opinion d'Euting sur l'origine de ces écritures de désœuvrés, de les dépouiller d'un caractère religieux. Le דביר, *soit rappelé un tel*, a sa formule complète en ajoutant *devant Douchara*... C'est donc, au moins en général, dans les sanctuaires, qu'on inscrivait ces proscynèmes, ou sur les rochers des chemins qui y conduisaient. L'habitude a pu et a dû devenir ensuite purement profane. Or ces sanctuaires dans le roc sont relativement rares à Pétra, et la bonne fortune de M. Ehni a été d'en rencontrer deux. Je dis deux sanctuaires, car *el-Mer* et *el-Madrâs* portent des niches dans le fond et les inscriptions compléteront

cette preuve. Je n'ose cependant exclure absolument l'idée de tombeau, car ces salles destinées à recevoir le buste d'un mort auraient pu d'abord contenir son cadavre : des fouilles trancheraient peut-être la question d'une manière définitive, mais pour moi le seul aspect des lieux conduit à la négative.

La pénurie de Pétra explique donc assez bien la pauvreté de notre résultat : deux ou trois inscriptions intéressantes, une soixantaine de proscynèmes, quelques observations et mesures de tombeaux... mais une cause fortuite a failli compromettre ce résultat lui-même et me priver de l'honneur de vous le transmettre.

Comme nous revenions par le ghôr Sâfieh, au sud du Djebel Ousdoum, escortés de deux soldats, nous avons été assaillis, sans provocation ni discussion, par une cinquantaine de Bédouins, Haouétât, Haouiât et autres. Sortant d'une embuscade, ils déchargeaient sur nous leurs carabines Martini avec une telle fureur qu'un cheval a été blessé à la cuisse, deux Moukres ont reçu des balles dans leurs habits, deux hommes d'Hébron qui chargeaient du sel derrière nous ont été tués. Nous mettions les soldats en demeure de nous défendre : pour toute réponse ils nous ont donné le conseil et l'exemple d'une fuite rapide au galop de nos chevaux. Les Bédouins étant à pied nous avons échappé de la sorte, et nous reconnaissons pour l'honneur de nos deux soldats qu'ils nous ont sauvés par le seul moyen possible; mais tous nos bagages sont tombés entre les mains des brigands qui ont emporté ce qui leur a plu, — c'est-à-dire presque tout, — et laissé le reste. Puis nous voyant partir pour chercher du renfort, ils ont fui à leur tour avec une extrême célérité. Les moukres, qui avaient cherché un abri en se jetant jusque dans la mer Morte, ont eu le courage de revenir sur le théâtre des événements. Il restait deux châssis, et une partie de l'appareil photographique; les estampages soigneusement disposés par nous dans une caisse blindée à l'intérieur gisaient dispersés. Ils nous ont rapporté, à la main et par la pluie, ces débris que nous vous transmettons fidèlement. C'est uniquement pour expliquer la perte des autres que j'ai insisté sur cet incident.

De retour à Jérusalem, nous avons immédiatement mis en ordre nos copies, car nous avions eu la précaution de tout copier, sauf deux proscynèmes d'el-Madrâs, à Pétra, dont la lecture nous a paru impossible : l'estampage aurait-il donné beaucoup mieux? Je me ferais scrupule de garder plus longtemps pour l'étudier un matériel qui vous appartient et que vous expliquerez avec une tout autre compétence.

Si je me suis permis d'ajouter quelques notes, c'est afin d'indiquer l'état des lieux et des choses. Il est extrêmement difficile de suivre

l'ordre des proscynèmes, souvent enchevêtrés sur un rocher, les derniers venus se faisant une place comme ils pouvaient. Dans ce désordre on tire quelque lumière de l'épaisseur du trait, de la hauteur des caractères, de petits détails qu'une reproduction rend difficilement. C'est pourquoi je me suis cru autorisé à numéroter ces petits fragments, pensant que l'observation immédiate pouvait donner de la clarté. Toutes mes transcriptions, sans parler de ר pour ד ou *vice versâ*, et même là où manquent les points d'interrogation, sont données sous les plus extrêmes réserves, comme un premier déblaiement. Plusieurs noms propres me sont inconnus, et je n'ai pas ici les matériaux nécessaires pour les déterminer. Mais je sais qu'ils trouveront d'habiles exégètes et personne ne s'intéressera plus que moi aux savantes publications que vous nous donnerez à ce sujet.

I. — OUMM ER-REṢṢAS.

Ce ne sont que des vestiges. Le camp d'Oumm er-reṣṣās a été étudié par M. le Dr Bliss et par les Pères de l'Assomption. Nous avons été fort étonnés d'apercevoir sur la pierre d'angle nord-est du camp romain quelques graffites nabatéens. Le mur nord contient d'autres traces, mêlées à des fragments coufiques. Le tout à peu près illisible, sauf quelque שלם. Ce qui augmente l'étrangeté du fait, c'est que le camp lui-même me paraît postérieur à Constantin. J'ai remarqué en effet que sur les trois églises qu'il contient, deux sont engagées dans le mur d'enceinte, de sorte que ce mur sert de terme aux absides. D'ailleurs on ne peut prétendre que ces absides appartiennent à autre chose qu'à des églises. Leur forme très caractéristique, avec une corniche comme on la rencontre en pareil cas, les linteaux avec croix, ne laissent aucun doute sur la destination de ces édifices. A quelque distance du camp, une tour carrée, sorte de campanile très élégant, porte les marques évidentes de l'époque byzantine. Comment expliquer dès lors la présence de ces caractères nabatéens? Le camp lui-même peut dater de la fin du quatrième siècle et rien ne prouve qu'on n'écrivait plus en nabatéen à cette époque. En tous cas ces vestiges ont par là même un intérêt.

Je n'essaie pas de les transcrire.

II. — OUADY GOUEIR.

La limite actuelle du Djébal et du Chéro est marquée par un arbre, Chadjarat et ṭayar, à quelque cent mètres de l'endroit où le R. P. Germer-Durand a relevé une pierre portant OPOC. C'est, pour le dire

en passant, la détermination de cette frontière qu'il avait laissée inexpliquée. Près de là, une pierre couverte de marques de tribus remplace l'ancienne borne.

A trois quarts d'heure de cette limite, un chemin se détache de la voie romaine pour aller directement à Chaubak que la voie contourne. C'est évidemment l'ancienne route, qui descend rapidement dans un ravin que l'on nous a nommé l'ouady-Goucir.

J'avais relevé là quelques graffites nabatéens fort difficiles à lire. Nous nous sommes réservé le temps de les revoir à loisir, et je vous envoie des copies probablement meilleures, quoiqu'il soit encore difficile d'en tirer un sens sans supposer, ou que les lettres sont mal faites, ou que certaines éraflures du rocher induisent nécessairement le copiste en erreur (1).

1. *J. A.* (2), 374. Je n'envoie pas une nouvelle copie de ce numéro, qui me paraît bien rendu dans le *Journal Asiatique.*

2. *J. A.* 375.

ואלן בר עמוו

הנינו בר אנא שלם
מלכו די יתקרא
בשמותמון בר עבדבעלי
מיהו שלם

Il y a là une part de conjecture qui ne peut être nuisible, car la copie suit l'apparence des lettres le plus fidèlement possible ; le bloc de rocher est détaché, car il n'y a pas là de grandes parois, la surface est mal égalisée, et les lettres sont gravées à la pointe peu profondément.

3. *J. A.* 376.

? ?
אנא בר תימו
שלם

4. *J. A.* 377.

(3) הנינו בר אנא די מתקרא
עבדאלה שנא שלם

(1) Les copies faites par le P. Lagrange et le P. Vincent sont très bonnes et couvrent plusieurs feuilles : les textes sont figurés à leur place respective, souvent enchevêtrés ; on a sous les yeux la physionomie exacte des monuments originaux. Ces feuilles n'ont pu être reproduites pour la *Revue biblique* dont elles excédaient les dimensions : on les trouvera en *fac-similé* absolu dans le fascicule en préparation des planches du *Corpus Inscr. Sem.* La seule copie détachée de cet ensemble est celle de la grande inscription d'el-Mêr que nous insérons ci-dessous à la page 172. — M. V.

(2) Nous désignons ainsi le *Journal Asiatique* numéro de nov.-déc. 1897 dans lequel ont paru les premières copies du R. P. Lagrange et celles de M. Euhni sous les nos 354 et suivants.

(3) Ces graffiti, comme presque tous les proscynèmes, ne renferment que des noms propres accompagnés ou non de formules banales דכיר, שלם, בטב, *souvenir*, *paix*, *en bien!* Les noms *Wailan*, *Honeinou*, *Ana*, *Malikou*, *Abdbaali*, *Abdelah*, sont connus. Sous les nos 2 et 4 sont des personnages portant des surnoms, ou un double nom. — M. V.

Quant aux graffites grecs, il faut lire ΜΝΗϹΘΗ
ΖΑΙΔΟϹ
ΑΛΟΛΑΙΟΥ et non ΑΛΟΛΑΟϹ.

ΑΒΔΑϹ demeure.

III. — PÉTRA.

A. — *La salle d'el-Mêr.*

El-Mêr est un site de la masse de grès qui entoure Pétra. On y arrive, à partir du théâtre, en suivant la falaise qu'on a à sa gauche pendant environ vingt minutes. D'ailleurs les gens d'Eldjy connaissent l'endroit. On se trouve enfin dans une sorte de cul-de-sac, terminé par un reste de mur qui indique comme une enceinte spéciale. Au delà commence une série de petits escaliers qui ne comptent pas moins d'une centaine de marches, interrompus par des paliers naturels ou des pentes plus douces.

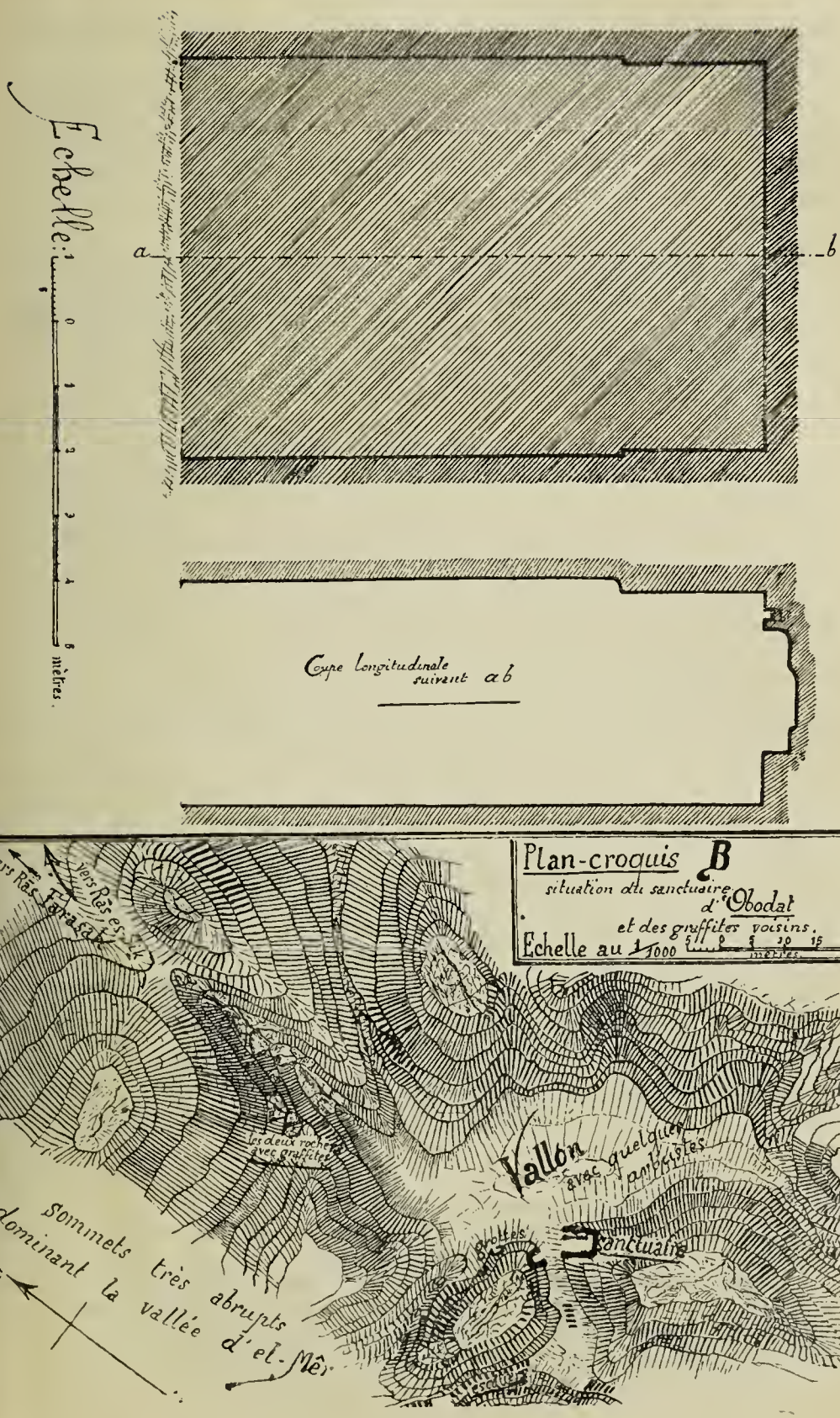
La salle où ils conduisent n'a rien de remarquable. J'ai dit la salle, et non le tombeau : on pourrait peut-être dire *le sanctuaire,* car c'est une sorte de sanctuaire creusé dans le grès. Le plan et la coupe ci-contre donnent les dimensions.

Au fond se trouve une grande niche dans laquelle est creusée une niche plus petite. Cette dernière ne me paraît être que la place du buste, engagé en partie dans la paroi rocheuse. Il n'y en a pas d'autre, et ce n'est pas une galerie de portraits de famille que représente cette salle, mais plutôt le sanctuaire d'un personnage divinisé, ou du moins particulièrement vénéré.

Une bande creuse placée au-dessus de la niche la dépasse des deux côtés : cette disposition, dont je ne connais pas l'usage, est fréquente dans les petits monuments nabatéens.

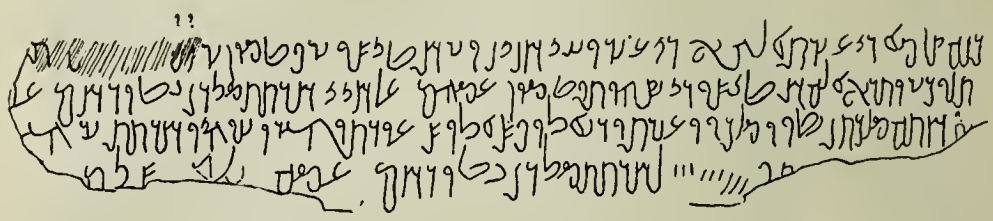
La partie postérieure de la salle forme une sorte d'alcôve, dessinée par un rebord du rocher en forme de poutre. C'est sur cette partie saillante, au droit de la statue (et non sur une des parois) que se trouve l'inscription gravée sur un enduit. Malheureusement la partie gauche de la poutre naturelle est coupée presque au milieu, de sorte que l'extrémité gauche de l'inscription a disparu sans retour. Mais il semble que ce qui manque est peu considérable, d'après la disposition même de la pièce, car il s'en faut d'environ 0,75 cent. que la cassure soit au milieu : or on doit supposer que l'inscription était à égale distance des deux parois.

L'inscription est à $3^{m},30$ du sol. Nous l'avons estampée avec soin


Echelle:
mètres.
a
b
Coupe longitudinale suivant ab
Plan-croquis B
situation du sanctuaire d'Obodat
et des graffites voisins.
Echelle au 1/1000
mètres.
vers Rás Tarasat
Vers Rás es-Sik
les deux roches avec graffites
Vallon avec quelques anfractuosités
grottes
sanctuaire
Sommets très abrupts dominant la vallée d'el-Mêr

grâce à notre table de campement. Malheureusement il ne reste que la moitié de cet estampage.

La lecture était d'ailleurs facile dans les espaces non effrités, car la gravure est soignée, les lettres élégantes, tout à fait dans le style de la stèle de Rabel. Hauteur moyenne des lettres : 0,04. La longueur actuelle de l'inscription est de 0,95.



דנה צלמא די עבדת אלהא די עבדו בני חנינו בר חטישו בר פטמון....
תלוב בר וחרא אלה חטישו די בצחות פטמון עמהם על חיי חרתת מלך נבטו רחם ע[מה...
אחתה מלכת נבטו ומלכו ועבדת ורבאל ופשאל ושעודת והגרו בניהי וחרתת בר הג[רו...
.....בשנ]ת 29 לחרתת מלך נבטו רחם עמה

Une autre main, semble-t-il, a ajouté d'une écriture de graffites ce qui paraît être בטב שלם. A la deuxième ligne, on pourrait lire תלוך, mais le כ final n'aurait pas sa forme ordinaire.

Il me semble qu'il s'agit de la statue du roi Obodat élevée par un groupe de personnages pour le salut du roi Arétas IV et de sa famille l'an 29 de son règne. On serait donc en présence d'une sorte de culte du roi défunt, ce qui s'accorderait très bien avec ce que l'on sait des habitudes des Nabatéens (1).

On tirera certainement de ce texte des conclusions historiques intéressantes. La famille d'Arétas IV y figure au complet, sauf le nom de la reine, qui est effacé : le premier de ses fils *Malikou* lui a succédé.

On pourra en particulier admettre par analogie que la statue de Rabel, dont on a retrouvé le socle, n'était qu'un buste. Non loin de cette stèle, nous avons en effet trouvé un buste dont la tête a été enlevée, sans doute par le fanatisme des Arabes. Il est d'un style grossier, et ressemble beaucoup aux bustes palmyréniens. Nous ne prétendons pas que ce soit celui de Rabel en personne, mais du moins cet objet

(1) Le R. P. Lagrange a parfaitement saisi le sens de l'inscription et sa transcription ne laisse rien à désirer; nous traduisons ainsi qu'il suit :

1. « Cette statue est celle d'Obodat dieu, que lui ont élevée les fils de Ḥoneinou fils de Ḥatisou fils de Peṭ-Ammon.....

2. « Telouk fils de Ouitro, dieu de Ḥatisou qui réside dans le..... de Peṭ-Ammon leur ancêtre : pour le salut de Ḥaretat, roi de Nabatène, qui aime [son peuple et de Souqaïlat]

3. « sa sœur, reine de Nabatène, et de Malikou, de Obodat, de Rabel, de Phasaël, de Saoudat, de Ḥigrou, ses fils : de Ḥaretat fils de Ḥigrou [son petit-fils]

4. « [dans le mois de.....] de l'année 29 de Ḥaretat, roi de Nabatène, qui aime son peuple. »

dont nous envoyons la photographie, peut illustrer le cas d'Obodat et de Rabel.

Une autre main a ajouté à la fin :

עלה שלם « Sur lui soit le salut ».

Ligne 1. — Le dieu Obodat est évidemment l'un des rois nabatéens de ce nom, divinisé après sa mort. C'est très probablement Obodat II, qui régnait au commencement du premier siècle avant J.-C., et celui-là même dont Uranius a dit qu'il était l'objet d'un culte : Ὀβόδης ὃν θεοποιοῦσι, M. Clermont-Ganneau a le premier cité ce texte (*Recueil d'arch. or.*, I, p. 41) dans un travail consacré à démontrer la divinisation des rois nabatéens. Son hypothèse reçoit aujourd'hui la plus décisive des confirmations.

חנינו comme nom propre est déjà connu : les deux noms qui suivent sont nouveaux : le premier peut se rapprocher du nom propre חטוש qui se trouve trois fois dans la Bible, mais sans que sa signification en soit éclaircie; quant à פטמון, il a une physionomie étrangère et paraît être le nom égyptien connu *Pet-Ammon*.

La fin de la ligne est très mutilée : des traces de lettres encore visibles sur l'estampage permettront peut-être un jour de la rétablir en partie.

Ligne 2. — Le premier nom propre paraît aussi étranger : son étymologie nous échappe; le second, ותרא, a déjà été rencontré sous la forme ותרו au Sinaï et dans l'inscription d'Irê : c'est le *Yetro* de la Bible. Nous le prononçons *Ouitro* à cause d'une transcription grecque Οὐίθρος qui se trouve dans une inscription du Haouran (Waddington, n° 2537 *h*). La lacune de la fin de la première ligne nous empêche de déterminer quel était exactement le degré de parenté qui unissait ces personnages aux précédents.

אלה חטישו « Le Dieu de Ḥaṭisou ». Le mot אלה est encadré entre le nom propre qui le suit et l'*aleph* final qui termine le nom propre précédent : il est donc impossible de le lire autrement. L'expression « le dieu d'un tel » est d'ailleurs fréquente dans l'épigraphie nabatéenne : elle témoigne d'un culte de famille tout spécial; ici elle s'applique nécessairement au dieu Obodat que Ḥaṭisou avait pris comme divinité protectrice de sa famille, par flatterie ou par reconnaissance.

די בצהות פטמון. Ce passage est le seul difficile de l'inscription, à cause de la présence du mot צהות dont le sens est fort obscur. Nous l'avons déjà trouvé dans la grande inscription de Pétra et il nous a fort embarrassé, ainsi que tous les commentateurs de ce texte; il désigne évidemment une construction quelconque, mais de quelle nature? Dans la grande inscription, M. Barth a récemment proposé de le considérer comme l'équivalent du mot arabe ܨܗܬܐ « bassin »; ce sens est très plausible dans une énumération où le mot suit immédiatement la mention des « puits ». Mais ici cette explication n'est guère admissible. Nous rappellerons que le mot arabe ܨܗܬܐ qui peut également être rendu par le nabatéen צהות, a, outre le sens de « fosse pleine d'eau », celui de « tour élevée au sommet d'une colline » (Freytag, *s. v.*). Nous rappellerons enfin les nombreuses localités du Hauran dont le nom est formé par ce mot, Zahwet-el-Khidr, Zahwet-el-Qamh, etc.

Nous avons restitué, à la fin de la ligne, le nom de la reine Souqaïlat : ce nom nous est donné par la numismatique; il figure sur des monnaies de cuivre de la fin du règne de Haretat IV, sans mention spéciale. En publiant ces pièces en 1868 (*Rev. num.*, p. 153), j'avais considéré Souqaïlat comme la seconde femme de Haretat; l'inscription nous apprend qu'elle était sa sœur; la femme du roi se nommait Houldou, et fut associée à son règne pendant au moins vingt ans; les six princes dont l'énumération est donnée par notre texte étaient ses enfants; l'aîné, Malikou, a succédé à son père; les autres étaient inconnus; parmi les noms qu'ils portent, il faut signaler comme nouveaux Phasaël et Saoudat. Le premier, connu sous la forme grecque Φασάηλος (Josèphe, *Ant. J.*, XIV, VII, 3), est d'une étymologie douteuse : le second est une variante du nom très fréquent שעדו.

Ligne 4. — Le commencement a disparu; il renfermait sans doute la mention du mois : l'année 29 de Haretat IV correspond à l'année 20 de J.-C.

M. de Vogüé.

B.

Au-dessus d'el-Mêr, dans une disposition indiquée par le plan B, deux rochers contiennent de nombreux proscynèmes. Ils ont été vus par M. Ehni qui en a reproduit quelques-uns. Nous nous efforçons de les reproduire, sans pouvoir toujours garantir les lectures.

1. והבלהי בר גרכולהי שלם
2. .....לה[י] בר מולכו
3. עבדתאל בר שורעת שלם
4. שלם חורו בטב ואלו ב[ר] והבלהי

Ehni 355

Je me conforme à la transcription donnée dans le *J. As.*, mais on ne peut dissimuler que, pleinement indépendants de M. Ehni que je n'ai collationné qu'au retour, nous avons un כ plutôt qu'un ב, qu'en tous cas le ב n'a jamais cette forme dans la ligature de בר et qu'il n'y a pas trace de ר. De plus le ו lié au ב de טב semble exiger quelque chose comme בטב ושלם.

Cependant cette ligne paraît bien être complète en elle-même sans se mêler au reste.

5. והבאלהי בר בגלו שלם. — Ehni 355.
6. גרמו בר רעוי. — Ehni 355, dans une autre disposition.
7. גרמו בר נמורו שלם
8. לבו בר עגו[כ]. — Ehni 355.
9. ואלו בר תימ[ו]. — Ehni 355, dans un autre ordre.

Ces trois derniers proscynèmes sont très embarrassants à ordonner. Nous ne pouvons lire שלמו, le ו étant remonté trop haut. Nous croyons plutôt que ce שלם a gêné ceux qui ont écrit après, et nous l'attribuons au n° 5. Le n° 9 a d'ailleurs pris sa revanche en écrivant tout à son aise.

10. ואלו בר תימו. — Ehni 355.
11. [צ] ומת [בר] עית /////

Ligne très mauvaise.

12. עכלו בר כבירו שלם. — Ehni, 355.
13. צומת בר עתאלהא שלם. — Ehni 355.
14. והבאלהי. — Ehni 356. Il a vu de plus : בר בגלו
15. בטשו בר שבעלי שלם

On est très tenté de corriger pour lire שעדלהי.

Cependant Ehni 356 a la même lecture matérielle pour בע.

16. שלם בכרו בר תימו

Ehni 356, transcrit דידו, mais il semble que Bakru qui se trouve dans Euting (Sin. 451) répondrait mieux à la copie de M. Ehni comme à la nôtre.

17. שימות ou ציבות

paraît lu ציבות. — Ehni 356.

18. שלם זידו בר תימו. — Ehni 357.

A la suite בציעא qui se trouve aussi dans Ehni 357 (avec ק) déclaré illisible. Faut-il supposer l'élision de די : qui est de Si'aa?

On voit que les inscriptions 355, 356 et 357 de M. Ehni (je n'ai pu identifier 358) ont été copiées non pas derrière le théâtre, mais au-dessus d'el-Mêr. Les suivantes sont probablement celles qu'il dit avoir vues en continuant son chemin sans avoir le temps de s'y arrêter.

19. שלם תימו בר והבאלי יבטב

Il y a un *iod* de trop, à ce qu'il semble.

20. Illisible, pour moi du moins.

21. צרעא ?

22. דכיר והבלהי בר דעת ועבדעבדת בשלם

23. עדירו בר גר[כיובר]ואלו très grossier

24. שלם האשדו בר שמיתת ?

25. הנפלכ בר כורים שלם

Οἰνόφιλος fils de... Cependant Κυρῖς existe, mais כ correspond habituellement au grec.

26. עבדרבאל יבנוהי ? שלם

27. דכיר כה ///// [ילו] ?

28. סכלא שלם ?

29. זידו בר יצכם שלם ? ?

30. בר אושהא...

C.

Rocher situé derrière le théâtre à une certaine hauteur, près des beaux tombeaux gréco-romains nommés *el-Farasah*. On arrive au pied du rocher par une série de larges marches.

Il est au-dessus d'une salle creusée dans le roc et en dehors de l'itinéraire de M. Ehni.

31. דכיר ארמותון בר גלתא

La lecture est relativement facile. Au contraire, les deux proscynèmes suivants sont tellement enchevêtrés l'un dans l'autre que la reproduction n'est présentée que sous des réserves spéciales.

32. דכרין ברדו ?
32[a]. שלם נתו /////

33. דכיר הו יאלהי בר חוראל בטב
34. דכיר וחבאל שלם

35. Deux fragments enchevêtrés et lacune.

36. שלם אבודא יעות בר שמותו
נשא

Les lectures paraissent certaines. Cfr. Euting Sin. 358. נשא est fréquent à Palmyre.

37. שלם אבורא יעות בר שמותו

Le dernier mot, placé sur le bord de la cassure, est illisible : il y a lieu de croire que c'est le même que 36. On a reproduit ce qui paraît à l'œil.

38. שלם אושואלהי בר תימו

Le second *waw* de אושו paraît certain.

39. שלם שמותו בר.....

Le dernier mot est illisible : (?) פרדו.

40. .....דכיר (1).

IV. — EL-MADRAS.

Les gens d'Eldjy désignent sous le nom d'*el-Madrâs* deux grandes salles située à dix minutes en montant au-dessus de l'entrée extérieure du Sik, par conséquent en dehors de Pétra. Une large voie, avec de belles marches d'escalier, y conduit à partir du torrent en se dirigeant vers le sud.

Les inscriptions des deux salles ont été vues par M. Ehni qui en a copié quelques-unes : ce sont les n°s 359 à 366.

La première de ces salles, celle du moins que nous désignons par *a*,

(1) Les quarante proscynèmes relevés par le P. Lagrange auprès du sanctuaire d'el-Mêr, ne renferment guère que des noms connus : *Wahaballahi, Garmallahi, Malikou, Hourou, Waïlou, Baglou, Garmou, Nimrou, Kalbou, Taïmou, Kabirou, ʿAutallahi, Bitasou, Sʿadallahi, Bakrou, Zaïdou, ʿAbdʿobodat, ʿAbdrabel, Hayallahi, Azraël, Wahabel, Ausallahi, Shimtou*, les autres, dont le sens nous échappe, paraissent d'une lecture douteuse. — M. V.

n'a à l'extérieur aucun de ces ornements qui caractérisent les tombeaux. Au centre de la paroi du fond une niche a été creusée.

Le rocher est partout couvert d'écriture.

41. Ce proscynème intéressant est gravé assez profondément à environ 3 mètres au-dessus du sol. Nous l'avons estampé au moyen de la table de campement. L'estampage est conservé, mais détérioré.

דכיד והבו בר קומו
ואבה עליבותראס
בטב מן קדם לא
דושרא אלה מדרסא

« Mémoire de Wahbou fils de Qoumou et de sa mère ʿAlimithras, en bonne part, devant Douchara, Dieu de Madrasa. »

Si la transcription ʿAlimithras est jugée exacte, il sera fort curieux de constater à Pétra l'existence du culte de Mithra ; la première lettre de ce nom est douteuse et peut aussi se lire א.

A la 3e ligne nous avons reproduit les lettres לא qui se trouvent là, mais sensiblement éloignées, et qui ne paraissent pas faire partie de l'inscription.

Le dernier mot semblait devoir être lu מראנא, conformément à une formule connue « le dieu de notre maître ». Cependant, en comparant la double copie que nous avons prise et l'estampage, il nous est évident qu'il faut lire מדרסא « Dieu de *Madrasa* ». Le lieu se nomme *el-Madrâs*.

42. דכיר אפלוניס

« Mémoire d'Apollonios. »

43. ומתחכשו שלם

44. Dans un cartouche au minium. Ehni 361, quoique avec des différences notables. Fraction d'estampage détérioré.

דכירה נעימותו
אחת לתאלהי

On peut se demander si les deux dernières lettres de la première ligne font partie de l'inscription, étant un peu hors du cartouche. Le ה a la forme finale (1).

45. מלכיזן שלם

46. דכי[ר] מרי שלם. Nos deux copies ne mentionnent pas le ר : a-t-il été oublié par le lapidicide?

(1) Il semble qu'il soit ici question d'une femme nommée Naimetou (?), sœur de Latallahi (?). — M. V.

47. Illisible pour nous.

48.

שלם עידי ותימלהי בטב וסלי עמבורן

49. שכיה נצראלהי

Cf. Palmyr. נצרלת.

זבירא

Cette inscription est peinte au minium. Dans la réalité, ce genre d'inscriptions est loin d'avoir la netteté que présente notre copie : la couleur appliquée sur le grès, layé largement, a fait des bavures qui rendent la lecture des lettres très difficile.

50. שמו טבואן

?

...וה בטב ומרתא

51. //// דכיר בעלנתן. Le signe entre ל et נ pourrait bien n'être pas une lettre.

52. רודטאלהא ?

53. דכיר עבדלגה

ou עבדלהי

54. שעדי שלם — Ehni 362. On a transcrit שעדי *J. As.* mais le י est certain.

?? .

55. דכיר הפפאלס /////

דכרין ט[ב] ושלם נעי בר אכעלס

« Mémoire de Ἵππαλος?... souvenir bon et paix. Na'aï fils d'Ἀχιλλεύς? » (1).

56. Ehni 359. Sur la face ouest de la salle *b* du Madrâs, un cartouche entoure une inscription soignée qui est un vrai titre. L'écriture est semblable à celle de la stèle de Rabel et bien gravée : mais le grès s'est complètement effrité vers la droite. Il s'agit probablement d'une dédicace dans le genre de celle de l'image d'Obodat, car elle est conçue sur le même plan : le salut du roi ou de son fils, l'année de son règne qui est au moins la XVIe. Nous croyons lire la 3e ligne :

חרתת בר מלכו מולך נבטו

Ḥaretat, fils de Malikou roi de Nabatène (2).

A côté de l'inscription est gravé un graffite que nous n'avons pu lire.

(1) Les noms propres recueillis à el-Madras sont, outre quelques noms grecs, les suivants : *Melkioun*, *Maraï*, *Ayyadou*, *Taimallahi*, *Sullaï*, *Naçarallahi*, *Baalnatan* (?), *ʿAbdelga*, *ʿAbdallahi*, *Sâdi*, *Bareqoun*, *Hourou*.

(2) Nous croyons plutôt qu'il faut lire חרתת מלכא מולך נבטו : mais le texte est trop mutilé pour qu'on puisse rien affirmer. — M. V.

Dans cette même salle, graffites tracés avec de la couleur rouge :

57. //// האלמית בר ברקון בר חורו בטב שלם

58. Illisible.

59. (2) ///// בר שלמנת[ן] ב[טב]
///// ומע בר חורו סלא מ/////א

60. Dans une salle près d'un grand réservoir en face du tombeau à l'urne, de l'autre côté de la vallée.

דכיר וחשו

Dans le réservoir voisin :

sic ?
ΘΕΟΔΚΩΜΟC
ΙΟΥΛΙΟΥ

V. — EL-BARED.

J'ai dit incidemment que l'ouady-Sabra, à une heure et demie au sud de Pétra, ne nous avait paru qu'une annexe ajoutée par les Romains à la Pétra transformée, pour donner aux habitants le plaisir de la naumachie. Au contraire, el-Bâred, situé à la même distance au nord, semble avoir été dès les temps nabatéens une dépendance religieuse de la grande capitale-nécropole. Après avoir traversé la vallée d'el-Beida, nommée aussi el-Bâred, on accède à el-Bâred proprement dit par une sorte de défilé qui n'est pas sans analogie avec le Sik, et on se trouve dans une petite enceinte plus longue que large ornée des deux côtés, sur ses parois de grès noir et blanc, de tombeaux de différents styles.

Au centre de la paroi de l'ouest se trouve une grande salle qui n'est pas un tombeau, mais un sanctuaire. Il est vrai que ce sanctuaire, dans l'état actuel, est complètement dans le style gréco-romain. A l'intérieur il est recouvert de stuc, à ce point que le rocher uni disparaît sous un appareil dessiné dans l'enduit. Des pampres ornent avec grâce l'espèce d'alcôve du fond au centre de laquelle est creusée une niche. Un système de canaux très compliqué conduisait l'eau de pluie dans de grandes citernes, car on n'avait pas de source comme à Pétra ou à l'ouady Sabra.

Des deux côtés de la vallée et des deux côtés du temple creusé dans le roc qui a pu remplacer un ancien sanctuaire, on rencontre des graffites fort mal conservés et d'autant plus difficiles à lire qu'ils sont légèrement gravés dans le grès blanc.

Nous donnons les moins illisibles, mais avec des réserves spéciales :

61. שלם עק /////
61[a]. והבלהי
אבד
שלם +

Le tout terminé par une croix. D'ailleurs j'ai vu à l'ouady Mokatteb un proscynème nabatéen commencé par une croix parfaitement caractérisée. J'en ai la photographie.

62. שלם אושלהי
63. שלם שצם (?)
64. שלם סלא בטב /////

Le n° 48 paraît contenir un סלי = Συλλαῖος. Il y a ici סלא que l'on peut comparer à Σάλος, Waddington 2203[b] et Σαλᾶς dans Josèphe.

65. ושאי בטב

Le י serait-il encore supplémentaire? Cf. n° 19.

66. שלם אבוראלהי בר שצם (?)
67. שכראלהי בר
אהדו (?) Cf. Σάχρηλος, Waddington 2233
68. שלם אפלינר ///// שק //// .
דכיר
Ἀπολινάριος ou אפלא בר ////
69. עבדאלא (?)
70. שלם הבולם Ἄβολος?

N'est pas sans ressemblance avec le n° 25, mais ici on lit ו parce qu'il n'y a pas de ligature.

On regretterait le temps passé à relever les noms, — souvent le mêmes, — écrits sur les rochers qui servaient de murs aux Nabatéens, si on ne pouvait tirer de cette étude un renseignement général sur les mœurs de ce peuple. Euting soutenait encore récemment, avec beaucoup d'esprit, devant les Orientalistes réunis à Paris, que les graffites nabatéens étaient l'œuvre des marchands qui mettaient leurs chameaux au repos dans les vallées du Sinaï dans l'intervalle de leurs caravanes. J'avais déjà objecté à cette théorie que les graffites, — que l'on nomme d'ailleurs les proscynèmes, — devaient se rapporter, au moins à l'origine, à quelque usage religieux et se trouver de préférence sur le chemin des lieux consacrés au culte.

(1) Cette dernière série de proscynèmes ne contient que quelques noms propres qui ne se trouvent pas dans les précédents, ce sont : *Ausallahi*, *Sala*, *Amrallahi*, *Sakrallahi*. — M. V.

Cependant il me manquait une preuve décisive pour montrer dans ces groupements un caractère religieux.

Cette preuve, je crois l'avoir trouvée cette année à Pétra. Nous avons parcouru en deux fois l'immense masse rocheuse qui va d'El-Bâred à l'ouady-Sabra et de ed-Deir à Eldjy. Les proscynèmes, à peu près nuls dans les tombeaux, ne se rencontrent en groupe qu'en cinq endroits : sur la route d'ed-Deir, à el-Mêr, à el-Madrâs, au lieu près de Farasah et à el-Bâred.

El-Bâred comme ed-Deir possède un splendide monument taillé dans le roc, de style gréco-romain; les autres endroits n'ont rien de remarquable à première vue, et c'est justement ce qui a retardé la découverte des inscriptions qu'ils contiennent : on s'attardait aux splendides tombeaux situés autour de la ville. Rien de remarquable, ai-je dit, comme architecture extérieure, mais d'autres détails dénotent l'importance de ces lieux. Tandis que les plus beaux tombeaux sont quelquefois presque inaccessibles, on accède à el-Mêr, à el-Madrâs au lieu près de Farasah par de véritables voies et des séries de marches taillées dans le roc. Il faut bien s'entendre sur ces escaliers : ce ne sont point ceux de nos architectes. Mais en somme un chemin est tracé, le rocher étant taillé des deux côtés de la voie, et quand la pente est trop rapide, un escalier facilite la montée. J'ai pu redescendre d'El-Madrâs sans guide en suivant le chemin pour la première fois. De plus, el-Mêr et el-Madrâs présentent nettement l'aspect de sanctuaires, par la niche de même forme située au fond de la salle. El-Mêr contient une inscription qui désigne le nom de l'image vénérée, el-Madrâs est désigné par un proscynème sous son nom antique de Madrasa, et Douchara est invoqué comme patron spécial de ce lieu.

Les autres lieux où se trouvent des proscynèmes sont moins caractérisés comme sanctuaires, mais vous aurez remarqué qu'ils ont aussi leurs routes avec escalier, et des salles qui ne sont pas des tombeaux. On s'étonnera peut-être de la très médiocre apparence de ces sanctuaires, comparés aux splendides tombeaux situés plus bas. Mais, comme Euting l'a très bien observé, les sanctuaires des Nabatéens ne sont pas des édifices, ce sont des enceintes sacrées, c'est toujours le ḥaram. Dès lors on en vient à se demander si la vaste enceinte de l'ouady-Mousa n'était pas elle-même un ḥaram, et, à l'origine surtout, la ville sacrée des Nabatéens, beaucoup plus que leur centre commercial, car en dépit de toutes les combinaisons, Pétra est beaucoup trop inaccessible pour être un *emporium* commode. C'était moins un lieu d'échange qu'une cachette sacrée et sûre pour les richesses des marchands nabatéens.

On peut remarquer aussi que ces sanctuaires sont des hauts-lieux. Ed-Deir et el-Madrâs sont les plus élevés, les autres sont dominés, mais cependant à une certaine hauteur. Cela peut-il servir à expliquer le groupement des inscriptions sinaïtiques? Vous l'apprécierez mieux que moi.

Nous aurions voulu explorer le ghôr à l'ouest de Pétra. Les gens d'Eldjy ont obstinément refusé de nous conduire. Nous avons essayé de nous dédommager en trouvant le Kharbet-Fenân. Ce nom avait été signalé par Seetzen, mais je ne sache pas que personne ait visité les ruines. Les habitants de Chaubak donnaient sur Fenân les renseignements les plus contradictoires.

D'autre part, il importait de fixer exactement la situation de ce lieu où étaient certainement les anciennes mines de cuivre de Φαινώ et très probablement le פּוּנֹן des Israélites. Ces ruines importantes sont à ½ heures au sud-ouest de Dana, à la lisière du ghôr. Nous y avons remarqué deux églises, dont l'une avec inscription grecque nommant l'évêque Théodore, un aqueduc, des piscines et des tas considérables de scories. Les montagnes ont absolument l'aspect de celles de l'ouady-Maghara, dans la péninsule sinaïtique.

Veuillez, monsieur le Marquis, recommander à l'indulgence de l'Académie le mince résultat de nos efforts. Nous aurions voulu offrir mieux à l'œuvre française du *Corpus* des Inscriptions sémitiques.

Jérusalem, 9 nov. 1897.

Fr. M.-J. Lagrange.

UNE

LEÇON PROBABLEMENT HÉSYCHIENNE

Pendant le semestre d'été 1893 j'ai suivi le cours d'arménien de M. Hübschmann, professeur à l'université de Strasbourg. Nous avons lu le texte arménien du Cantique des Cantiques, d'après l'édition du Méchitariste Zohrab, Venise, 1805. Arrivé au chapitre VI, verset 12, j'étais frappé d'y trouver comme nom de la fiancée de Salomon le mot : ողողմացի = odolomatsi (Ὀδολομάτις). Ce nom se retrouve ch. VII, v. 1. Mais d'après l'Apparatus criticus il y a quelques manuscrits qui donnent dans les deux endroits : սունամացի = somnatsi = Σουμανίτις.

Or j'ai commencé à étudier tous les témoins du texte du Cantique de Salomon, et je donne ici le résultat de mes recherches :

— 1. Masore, éd. Baer : הַשּׁוּלַמִּית.

— 2. LXX, éd. Swete :
Cod. B. . . . . ἡ Σουμανεῖτις,
Cod. ℵ, A. . . . . ἡ Σουλαμῖτις,
Holmes-Parsons i. e. Sixtina. ἡ Σουναμῖτις.

— 3. Ἀ. Ε' : εἰρηνεύουσα = *in pace vivens, pacifica*
Σ : ἡ ἐσκυλευμένη = { *spoliata i. e victa,*
Θ : manque { *pacificata.*

— 4. Vulgate : *Sulamitis.*

— 5. Itala, éd. Sabatier : *Sunamitis.*
Ambros : de Isaac c. 8 col. 378 : *Sunamitis.*

— 6. Peshito, éd. Lec et. Polyg. d. Londres : ܫܘܠܡܝܬܐ
= *shilûmithô.*

Bar Ebrôyô explique dans ces scholies au cantique ce nom par : ܫܠܡܐ ܡܠܝܐ pleine de paix (éd. Alfred Rahlfs, Leipzig, 1887, p. 26).

— 7. Targum, éd. Polyglotte de Londres : כנשתא
דישראל = *congregatio Israel.*

Delitzsch, *Hoheslied und Kohelelh*, Leipzig, 1875, p. 108, nous dit : Dem Targum liegt die Deutung השלמה באמונתה עם ה', (s. Raschi) unter. J'avoue, il faut avoir un peu de fantaisie pour trouver cela.

— 8. Variae lectiones, éd. Holmes-Parsons :
23,253 : ἡ Σωμανίτις,
68 : ἡ Σουμανεῖτις,

106,147,157,
159,161,248, } : ἡ Σουλαμῖτις.
300, Compl., Ald.
252,296 : ἡ Σουλαμίτης,
254 : ἡ Σουλαμνίτις,
155 : ἡ Σουναμίτις (?)

HP gardent dans le texte Σουναμίτις et ne signalent que dans le second endroit (VII, 1) une variante du Code 155. On pourrait donc faire la conclusion que le Code 155 suit au ch. VI v. 12 le texte de HP, c'est-à-dire exhibe la leçon : Σουναμίτις. Mais cela me semble pourtant très peu probable, car il serait très curieux d'admettre que 155 nous offre deux différents noms de la fiancée de Salomon ; c'est pourquoi je suis incliné à croire à une omission de la part de HP et qu'on doit VI, 12 insérer dans les notes : Σουμανίτης 155.

Philon Carp : Ὀδολλαμίτις (Migne s. g. XL, 121).
Orig. apud Mar. II. 405 : Σουλαβῖτις (voir Field, ad. Ct 6,12).

— 9. VERSIONS :

α.) Syrohex. ܫܘܠܡܝܬܝ = *shilùmithó.*
β.) Armeniaca :
1.) textus receptus : ադոլոմատսի = *odolomatsi,* = Ὀδολομίτις.
2.) quelques manuscrits : սոմնատսի = *somnatsi* = Σουμανίτις.
γ.) Arabica : ٱلشُّومَانِيَّة = ἡ Σουμανίτις.
δ.) Coptica : ἡ Ὀδολλαμίτης.
ε.) Aethiopica : *Súlâmâtis.*

Ce sont là les variantes au chapitre VI, 12. Au chap, VII, 1, peu de changements. En général les témoins gardent leur leçon adoptée au premier endroit. Voici les exceptions :

Cod. 155, dont la leçon VI,12 est incertaine, nous offre VII,1 : Σουμανίτηδι.
Cod. 252 : Σουλαμίτιδι au lieu de Σουλαμίτηδι.
Cod. 254 : par erreur d'un scribe : Σουμλαμνίτιδι au lieu de Σουλαμνίτιδι.
Versio antiqua, appelée Itala, suivant S. Ambroise (*De Ob. Val.* t. II, 1191), qui a VI,12 : *Sunamitis*, donne *in Solamitide.*
Θ peut-être : Σιλουμίτις.

La Syrohexapla assigne cette leçon à Aquila, ce qui est faux ; Field écrit : « ubi aut 'A delendum, ut sit alia lectio aut pro eo scribendum Θ (Théodotion) ».

Editio Quinta (ἔκδοσις Ε') manque.
L'Éthiopien essaie une étymologie du nom propre *Sulamatis* par salâma : satâvît = *pacem accipiens.*
Le Targum ne donne rien de sûr.

Je cite la Syrohexapla d'après Middeldorpf, Berolini 1835 ; les textes arabe, éthiopien et chaldéen (Targum) d'après la Polyglotte de Londres, le texte arménien d'après Zohrab, Venise, 1805, le texte copte d'après Maspéro : *Fragments de la version thébaine de l'Ancien Testament* dans les *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, 1892, tome VI, fascicule 2, et la Versio antiqua, la soi-disant Itala, d'après Sabatier : *Bibliorum sacr. Veluſ Italica.*

Si nous essayons de grouper les différentes leçons, sans nous occu-

per de fautes ou de singularités ou différences orthographiques, nous relevons quatre grands groupes ou familles.

I. Première famille : *Sulamith :* M, ℵ, A, 'A, E', Σ, Vulg. (Tg), 106, 147, 157, 159, 161, 248, 300. Compl, Ald, 252, 296, Ambr[2] (1) (It[2]) Acth, 254 (Σουλαμνίτις), Orig. (Σουλαβῖτις).

II. Seconde famille : *Silumith :* P., SH, Bar Ebrôyô, (Θ?).

III. Troisième famille : *Sunamitis* (2) : LXX de Holmes-Parsons, Cod. 155[1] (?) Ambr[1] (It[1]).

Sumanitis : B, 23 (Σωμανίτις), 253 (idem), 68, 155[2] (et probablement 155[1]), arab., quelques manuscrits arméniens.

IV. Quatrième famille : *Odollamitis* K, arménien (textus receptus armeniacus) (3) et Philon Carpasius.

On voit donc que ce n'est que K (copte), l'Am et Philon Carpasius, qui présentent le nom propre Odollamitis.

Il est très peu probable que Philon a emprunté son texte du K ou de l'Am, ou que cet écrivain si obscur était la source du K et l'Am ; il est de même très peu vraisemblable que le K s'était servi de la version arménienne et vice versa. Il faut donc supposer que ces trois témoins ont puisé à la même source, que nous désignerons par x.

On peut établir avec quelque probabilité ce qu'est cet x.

D'abord il est presque certain qu'x n'est pas un texte non grec. Car M. P. Targoum; les Rabbins au moins jusqu'au dixième siècle après J.-Ch., et même les témoins grecs ou latins d'un texte hébreu, c'est-à-dire 'A, Σ, Θ, E, Vulgate, ne savent rien d'*Odollamitis*.

Par conséquent x doit être un texte grec, mais ce texte n'est pas les Septante originaires. Car aucun manuscrit grec, ni les majuscules collationnées par Swete, ni les minuscules d'Holmes-Parsons, ni les auteurs ecclésiastiques (exception faite de Philon Carp.) ne contiennent la leçon en question. Ce serait pourtant un fait très exceptionnel, si une leçon si frappante des Septante avait tout à fait disparu sans laisser aucune trace dans les manuscrits ou dans les commentaires, à l'exception dudit écrivain presque inconnu, Philon Carpasius.

Il faut étudier les *recensions* de la version grecque. Saint Jérôme nous raconte dans son Apologie contre Rufin 2, 27 : « Alexandria et

(1) It[1] = It VI, 12; It[2] = It VII, 1; Ambr[1] = Ambr VI, 12; Ambr[2] = Ambr VII, 1 etc.

(2) *Sunamitis* est la leçon originaire, *Sumanitis* la leçon secondaire, née d'une métathèse des lettres *n* et *m*. III Rg. I, 4, la sainte Écriture parle de la Sunamite Abisag et déjà de bonne heure on a cherché la patrie de la fiancée de Salomon dans le lieu de naissance de la belle Abisag. (Cfr. *Onomasticon* d'Eusèbe traduit par saint Jérôme.) Ensuite on a changé Sulamith en Sunamith et plus tard, pour en faciliter la prononciation, en Sumanith par métathèse.

(3) Désormais je cite le textus receptus de la Bible arménienne par *Am* sans aucune addition.

Aegyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem; Constantinopolis usque ad Antiochiam Luciani Martyris exemplaria probat; mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt; totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat » (XXIII, 450 sq). Il y avait par conséquent au temps de saint Jérôme au moins trois recensions de la version grecque. A laquelle d'elles appartient *x*?

La Polyglotte d'Alcala contient un texte grec presque identique à celui de Lucien, de même les minuscules 161 et 248. Notre tableau des variantes nous enseigne que Compl., 161 et 248 donnent : Σουλαμίτις, c'est pourquoi on peut conclure qu'*x* n'est pas de la recension Lucienne.

Quant au texte d'Eusèbe nous sommes très bien fournis. Car le colophon de la version syro-hexaplaire de Paul de Tella du Cantique des Cantiques nous prévient qu'elle exhibe la recension d'Eusèbe. Middeldorpf traduit cette note finale (pg. 639) : « Explicit liber cantici canticorum secundum interpretationem LXXII, versus in syriacum e libro graeco, omnino simili ratione conscripto. Et cantieum desumtum et appositum est ex eodem exemplari, in quo postea (i. e. praeterea vel in fine libri) scripta erant quoque haec. » Desumtus est (liber) ex Hexaplis, qualia ea reperimus, Origenis, secundum versionem reliquorum et iterum manu nostra nosmet, Pamphilus et Eusebius, correximus ». La Syrohexaplaire cependant nous offre *Shîlûmîthô* = Σιλουμίτις.

Les autres traductions de la version grecque (à l'exception du K et de l'Am) ne connaissent pas non plus le nom *Odollamitis*.

Il ne reste qu'à attribuer *x* à la recension Hésychienne, dont nous savons jusqu'aujourd'hui très peu, et quant à la recension du Cantique de Salomon rien, ou à admettre qu'*x* appartient à une recension d'ailleurs tout à fait inconnue. Quant à moi, je crois que ce n'est que la première de ces deux possibilités qui est probable. Voici mes raisons :

1.) La version copto-sahidique (K) fait par elle-même allusion à l'Église égyptienne, dont saint Jérôme nous prévient qu'elle a preféré la recension d'Hésychius. C'est pourquoi chaque leçon copte non explicable d'ailleurs et différente des recensions massoretiques, d'Eusèbe, de Lucien et des Septante a la présomption d'appartenir à la rédaction d'Hésychius. Et cela est le cas avec la leçon *x*, comme nous avons plus haut prouvé. Je pense donc qu'on peut assigner avec beaucoup de probabilité cette leçon à Hésychius.

Lorsque j'ai lu la substance de cette thèse dans la section des sciences exégétiques du quatrième congrès international des savants catholiques à Fribourg en Suisse au mois d'août 1897, un savant religieux très versé

dans les questions bibliques m'a proposé l'observation suivante : « Les versions coptes ne sont-elles pas antérieures à la recension d'Hésychius? » — Réponse : D'abord il faut observer qu'il s'agit ici non d'une version entière, mais seulement d'une seule leçon, que j'appelle pour abréger x. Mais pour répondre à cette objection très nettement, je donne maintenant deux citations, l'une sur la date des versions coptes et l'autre sur l'époque d'Hésychius. En 1897 un extrait de la *Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche* fut publié chez Hinrichs, éditeur à Leipzig, portant le titre : *Urtext und Uebersetzungen der Bibel in übersichtlicher Darstellung*. Dans cette brochure on lit page 145 : « Dans les quatre dialectes (si l'on ne compte les dialectes du Fajoum et du moyen Égypte que pour un) il y a des traductions plus ou moins complètes de la Bible, dont les commencements sont à chercher au plus tard au troisième siècle, sinon déjà au deuxième, ainsi J. Krall, (*Das christliche Aegypten,* dans l'*Allgemeine Zeitung* 1888, supplément 17); voir aussi Hyvernat (*Revue biblique* 1897) pg. 66 et 67 : vers la fin du deuxième siècle au plus tard; Steindorf (*Koptische Grammatik* 1894 pg 2.) : à peu près à la fin du troisième siècle. » On voit que les savants ne sont pas très positifs en déterminant la date de la version copte. On comprend de même qu'ils ne fixent que la date de la traduction des livres *principaux,* et laissent de côté les livres de moindre importance comme le Cantique, les Prophètes mineurs. M. Hyvernat semble avoir prouvé que « la Bible avait été traduite en langue égyptienne vers la fin du deuxième siècle au plus tard ». Il parle ici de toute la Bible, mais si nous étudions ses prémisses, nous trouvons, qu'elles ne regardent que les livres le plus comunément lus dans les églises et couvents, par exemple les évangiles, les épîtres de saint Paul, le Psautier, et que ces prémisses ne permettent pas de conclure pour la Bible entière. Bref, nous avons pour la traduction du Cantique un *terminus post quem,* c'est-à-dire du moins la fin du deuxième siècle d'après les uns, la fin du troisième siècle d'après les autres. Par hasard nous avons également le *terminus ante quem* concernant le Cantique. Si Zoëga a raison, un Commentaire du Cantique a pour auteur le saint copte Amba Shenoud, qui florissait au temps du saint Cyrille d'Alexandrie († 444). Alors il faut qu'une traduction de ce livre existât déjà avant le cinquième siècle. On peut donc conclure que le Cantique ne fut traduit qu'*après* le deuxième et *avant* le cinquième siècle, mais il est impossible de fixer la date plus précisément.

Venons maintenant à l'époque d'Hésychius. Le savant professeur Bardenhewer écrit dans le *Kirchenlexicon oder Encyklopaedie der Katholischen Theologie*, etc. Volume V, col. 1972 (Cfr. la *Patrologie* du

même auteur, 1894, pg. 163), ce qui suit : « Celui-ci (notre Hésychius) est d'ordinaire identifié avec Hésychius mentionné par Eusèbe (*H. E.* 8,13) parmi les évêques égyptiens, qui sous Maximin (environ 311) furent martyrisés. » Par conséquent la recension Hésychienne date de la fin du troisième ou du commencement du quatrième siècle. Il est donc possible que la version copte du Cantique, dont la date, comme nous avons démontré plus haut, balance entre les troisième et quatrième siècles, ait été faite après Hésychius et sur la recension d'Hésychius.

La *probabilité* d'un archétype Hésychien est admise pour la traduction copte de Prophètes mineurs par Ciasca (*Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani*, vol. II, Romae 1889, p. LVI). Voici ses mots : « Utrum vero haec recensio Hesychii sit, quem Alexandria et Aegyptus laudant auctorem, ut refert Hieronymus, iudicent viri docti. » (Cfr. Nestle, dans *Urtext und Uebersetzungen der Bibel in übersichtlicher Darstellung*, Leipzig 1897, p. 147.) Mais si l'on préfère admettre que la traduction copte du Cantique était faite sur les Septante, on ne peut cependant nier la probabilité des retouches pratiquées sur un texte Hésychien. En tout cas, rien ne nous empêche de rester sur notre première conclusion, que la leçon copte : *Odolamitis* dérive probablement d'une source Hésychienne.

*
* *

Nous passons à la leçon du *textus receptus* arménien.

2.) J'établis le principe suivant :

Si le texte arménien diffère de la Masore, de la Peshito, de la Vulgate, des Septante, des recensions d'Eusèbe et de Lucien, on est autorisé à penser à une leçon Hésychienne. Car Moïse de Chorène, historiographe de la nation arménienne, nous raconte que les Arméniens ont reçu la première connaissance de la Bible d'après la Peshito, mais que le concile d'Éphèse (en 431) a donné au Catholicos un exemplaire grec très soigneusement revisé et que le Catholicos a ordonné d'en faire une traduction exacte. Cependant bientôt on trouve que personne ne savait assez bien les deux langues à la fois. C'est pourquoi le patriarche arménien envoya trois hommes savants, entre eux le célèbre Moïse de Chorène, à Alexandrie, afin d'apprendre le grec à fond. Après leur retour, ils se mirent à l'œuvre et ils réussirent à faire une bonne version de l'Écriture Sainte. C'est donc assez probable qu'ils ont pris connaissance de la recension égyptienne, c'est-à-dire Hésychienne, et qu'ils ont retenu dans leur version quelques leçons Hésychiennes.

Au congrès de Fribourg on a donné lecture d'un travail de M. Ermoni sur la version arménienne. La *Revue Biblique* (1897, n° 4, p. 637) en présente le résumé ainsi qu'il suit : « L'auteur conclut, que la version arménienne a été faite sur le grec des Septante, sur un texte alexandrin différent toutefois de celui qui est offert par *A*, qu'elle n'a été retouchée ni sur le Peshito ni sur la Vulgate latine, mais qu'elle a cependant subi quelques remaniements. » Notre leçon est un bel exemple en faveur de cette conclusion.

Cod. *A* présente	:	Σουλαμίτις.
Peshito »	:	shilumitho.
Vulgate »	:	*Sulamitis.*
Arm. text. recep.	:	*Odolomatsi.*
Arm. quelques ms	:	*somnatsi.*

Mais quelle est la leçon originaire : *odolomatsi* ou *somnatsi*?

Je crois que la leçon : *odolomatsi* est primaire et la leçon : *somnatsi* secondaire ou plutôt un remaniement; car il est plus facile de corriger le texte en écartant l'étrange *odolomatsi* et insérant le bien connu *somnatsi* d'après une leçon assez répandue, que de substituer le bien connu *somnatsi* (=*Sumanitis*) par l'étrange *Odolomatsi.* — D'où vient cette variante? Assez probablement d'Alexandrie, car nous avons déjà vu, que le Copte a la même signification de la fiancée de Salomon et que les traducteurs arméniens ont eu l'occasion d'apprendre cette leçon comme plusieurs autres pendant leur séjour en Égypte.

Mais le Révérend Père Sargisean, méchitariste à Venise, a présenté la suivante observation : « Saint Grégoire de Narek (dixième siècle) ne connaît pas la leçon : *Odolomatsi.* Dans son commentaire sur le Cantique, il cite VI, 12 et VII, 1 mot à mot, mais il offre deux fois : *Somnatsi,* jamais *Odolomatsi.* Il faut conclure par conséquent, que la leçon *Odolomatsi* ne fut introduite dans la version arménienne qu'après le dixième siècle, par conséquent, elle n'est pas Hésychienne. »

Mais saint Grégoire de Narek ne prouve rien avec son silence sur notre leçon; ce qu'on peut conclure avec sûreté du commentaire de saint Grégoire, c'est qu'il avait devant lui un exemplaire contenant la leçon *Somnatsi.* Voilà tout. Les arguments *de silentio* d'ordinaire ne valent pas beaucoup. D'ailleurs il serait très difficile d'expliquer, comment après le dixième siècle l'étrange leçon *Odolomatsi* ait été reçue presque communément, sans avoir existé avant saint Grégoire. Je suis même porté à croire que saint Grégoire a connu les deux leçons, mais qu'il a rejeté notre leçon comme non conforme au texte grec alors répandu en Asie. Je ne saurais donc consentir avec le Révé-

rend Père à considérer la leçon *Somnatsi*, que n'exhibent que quelques manuscrits, comme la vraie ancienne et originaire leçon arménienne; je reste plutôt sur mon opinion, que la leçon *Odolomatsi* est la plus difficile à expliquer, qu'elle est par conséquent la plus ancienne et l'originaire, et qu'elle est empruntée à un texte grec alexandrin, c'est-à-dire Hésychien.

*
* *

3.) Encore quelques mots sur Philon Carpasius : Migne, S. *graeca*, 40, 27 — 154 contient un commentaire sur le Cantique sous le titre : Φιλῶνος ἐπισκόπου τοῦ Καρπασίου σὺν Θεῷ ἑρμηνεία εἰς τὰ ἄσματα τῶν ἀσμάτων πρὸς Εὐστάθιον πρεσβύτερον καὶ Εὐσέβιον διάκονον. Dans ce commentaire Philon cite VI, 12 et VII, 1. Dans ces deux endroits le nom de la fiancée sonne : Ὀδολλαμῖτις. Philon n'a pas inventé ce nom, car il en donne une étymologie et il en parle comme d'une chose très connue. Il dit : Ὀδολλαμὴς ἑρμηνεύεται μαρτυροῦσα εἰς ὕδωρ = Odollames interpretatur testificans in aqua. Philon continue (je donne la traduction latine de Migne) : « Vide sanctae hujus sponsae Christi miram in suis verbis cohaerentiam. Quis enim *testificatur in aqua*, nisi illa, cum per lavacrum regenerationis unam Trinitatis confitetur divinitatem et hanc ipsam fidem in aqua confitendo? »

Nous voyons que Philon a trouvé sa leçon dans son manuscrit et qu'elle n'est pas une erreur d'un scribe, car il en donne une étymologie d'après l'hébreu.

Où Philon était-il évêque? Quand a-t-il vécu? Consultons la Patrologie de Bardenhewer (Herder, 1894, p. 286) : « Un commentaire sur le Cantique des cantiques, qui allait autrefois en traduction latine sous le nom d'Épiphane, est attribué dans le texte grec publié par Giacomelli à l'évêque Philon de Carpasia ou Carpasium (en Chypre) au commencement du cinquième siècle, et est maintenant adjugé par tous au dernier. » Philon vécut donc après Hésychius et non loin d'Égypte, il pouvait même avoir reçu son éducation scientifique à Alexandrie, c'est pourquoi nous pouvons admettre qu'il a eu connaissance de la version hésychienne et qu'il l'a adoptée du moins quelquefois dans son commentaire. Or rien ne m'empêche de conclure que Philon a pu emprunter sa leçon d'un texte Hésychien.

*
* *

Résumons : la leçon *x* est particulière à K, Am et à Philon Carpasius. K fait allusion à un texte grec égyptien ; Am, différent de tous les mss.

grecs, de même; Philon Carpasius a pu avoir connaissance de la recension hésychienne : c'est pourquoi on peut avec beaucoup de probabilité admettre qu'x, c'est-à-dire la leçon *Odolamitis*, dérive de la recension d'Hésychius, répandue autrefois à Alexandrie et en Égypte d'après le témoignage de saint Jérôme.

Je sais très bien que je ne suis pas en état d'en donner l'évidence et que mes preuves ne sont que des indices ; je n'ai pas non plus l'intentention de démontrer que les versions copte et arménienne et le texte de Philon dans leur totalité appartiennent à la recension d'Hésychius. Ce que j'ai voulu prouver, c'est qu'il y a des indices forts, d'après lesquels on peut juger, j'ose dire, avec beaucoup de probabilité, que la leçon x et elle seule a un origine Hésychienne.

Mais je ne nie non plus, plutôt je pose comme principe, que toutes les leçons présentant les qualités d'x, ont grande chance d'appartenir, elles aussi, à la rédaction d'Hésychius. Par conséquent je suis convaincu qu'on pourrait reconstruire avec beaucoup de probabilité la recension égyptienne, du moins jusqu'à un certain point, si l'on suivait le programme de travail, que je prends la liberté de proposer ici :

1.) Il faut d'abord recueillir toutes les véritables variantes, que le copte et l'arménien, — soit le textus receptus, soit d'autres mss., — présentent vis-à-vis tous les autres témoins du texte biblique.

2.) Si le copte *et* l'arménien donnent la même leçon contre tous les autres témoins, nous avons alors avec beaucoup de probabilité une leçon d'Hésychius.

3.) Si le copte, *respectivement* l'arménien, offre une variante singulière, tandis que l'arménien, *respectivement* le copte, est d'accord avec un ou plusieurs ou tous les autres témoins, la leçon singulière appartient probablement à la recension Hésychienne, mais la vraisemblance n'est pas si grande que dans le cas du numéro 2.

4.) Si le copte présente une leçon singulière vis-à-vis tous les autres témoins et que l'arménien en même temps offre une *différente* variante singulière, aussi vis-à-vis tous les autres témoins, la décision de la question, savoir quelle de ces deux variantes appartient à Hésychius, doit rester *in suspenso*.

Avant de terminer mon article, je donne mes principes d'une manière mathématique afin d'être aussi clair que possible :

Cas du N^ro 2 :

K (copte) $= x$
A (arménien) $= x$

T (témoins) = y
x = avec beaucoup de prob. Hésychius.

Cas du N^ro 3 a :

K = x
A = y
T = y
x = probablement Hésychius.

Cas du N^ro 3 b :

K = y
A = x
T = y
x = probablement Hésychius

Cas du N^ro 4 :

K = x
A = y
T = z
x =? y = ? Hésychius = ?

Dr Phil. Séb. Euringer.

Ottmarshausen (Bavière).

Postscriptum. — L'origine de la leçon x (Ὀδολαμίτις) s'explique très nettement par un archétype hébreu. Car à cause de la ressemblance graphique de עד et ש, on peut facilement confondre שלביית avec עדלביית. Mais ce n'est ni le K, ni l'Am, ni Philon, qui a fait cette confusion, leur texte étant grec, mais un traducteur d'un texte hébreu, c'est-à-dire, d'après mon opinion, Hésychius.

LE TEMPLE DE JÉRUSALEM

AU TEMPS DE N.-S. JÉSUS-CHRIST

CRITIQUE DES SOURCES

Le Temple de Jérusalem est un des lieux où nous ramènent le plus souvent les récits évangéliques. On conçoit l'intérêt qu'il y a, pour l'histoire du Sauveur et de ses apôtres, à le reconstituer aussi exactement que possible tel qu'il était au premier siècle de notre ère.

Trois sources principales s'offrent à nous pour cette restauration : la Bible, le Talmud, Josèphe. De ces trois sources, la première ne nous présente que des indications éparses ou indirectes. La troisième au contraire est de souveraine importance : dans Josèphe seul nous trouvons un tableau d'ensemble dû à un témoin oculaire. Il faut donc tout d'abord en déterminer la valeur. Ses données seront comparées ensuite avec les autres documents et avec les renseignements fournis par les fouilles.

I. — JOSÈPHE.

Josèphe a décrit deux fois le Temple d'Hérode, d'abord dans la *Guerre des Juifs* (1) (l. V, c. 5), plus tard dans les *Antiquités judaïques* (2) (l. XIV, c. 11). Il a semé en outre au cours de ses récits plusieurs détails topographiques qui complètent ses deux descriptions (voir surtout *B. J.* VI, 2 et 4, et *A. J.* XIV, 4, 4). Je regrette de ne pouvoir commencer par reproduire intégralement ces divers passages : ils ne comportent guère de coupures, et d'aussi longues citations allongeraient démesurément un article qui d'ailleurs s'adresse à des lecteurs auxquels les œuvres de Josèphe sont familières. Qu'il suffise de rappeler ici brièvement les grandes lignes du tableau.

Le Temple se dressait sur une colline que ses bâtiments englobaient

(1) *Flavii Josephi opera*, ed. Bened. Niese, vol. VI. *Bellum Judaicum* (Berlin, 1894).

(2) *Flavii Josephi opera*, ed. S. A. Naber, vol. III (Leipzig, 1892). — Les *Antiquités* n'ont paru que sous Domitien, en 93 ou 94. La *Guerre des Juifs* a été écrite sous Vespasien, entre 75 et 79.

tout entière. Le sommet avait été choisi pour établir l'autel des holocaustes et le sanctuaire ou *naos* (1). Mais il fallait créer à l'entour un immense plateau où trouveraient place les dépendances du sanctuaire, les parvis, les portiques, tout cet ensemble auquel les Grecs ont donné le nom de *hiéron*. On a donc ceint la colline de quatre murs gigantesques, bâtis de pierres énormes étagées en assises régulières. L'espace qu'ils entouraient a été comblé par des terrassements, et l'on a obtenu une vaste esplanade, à peu près rectangulaire, qui depuis les derniers agrandissements exécutés par Hérode, mesure environ « six stades » de pourtour.

Josèphe nous fait visiter d'abord ce qu'il appelle le *hiéron extérieur* C'est une cour dallée entourée de colonnades. Celles du nord, de l'ouest et de l'est sont doubles. Quant à celle du midi, construite par Hérode, elle surpasse toutes les autres par sa grandeur et sa beauté. Dessinée en forme de basilique romaine, elle a trois nefs, celle du milieu deux fois plus haute que les nefs latérales. Leurs cent soixante-deux colonnes sont d'ordre corinthien ; les plafonds sont de bois sculpté. C'est le « portique royal ». — A l'angle nord-ouest du hiéron extérieur, sur un roc taillé à pic, haut de cinquante coudées, contre lequel s'arrêtent les colonnades septentrionale et occidentale, se dresse l'Antonia, lourde forteresse carrée flanquée de quatre tours : « si le Temple est une citadelle qui domine la ville, l'Antonia est une citadelle qui domine le Temple (2). »

Au centre du premier parvis s'élève une enceinte quadrangulaire, le *hiéron intérieur*. Pour l'atteindre nous devons franchir une balustrade de pierre dont les passages sont munis de stèles : on y lit en caractères grecs et latins, défense à tout étranger d'avancer plus loin sous peine de mort, car l'espace qu'elles protègent est sacré, τὸ ἅγιον ἱερόν (3). Un escalier de quatorze marches, suivi d'un large palier,

(1) Le mot ναός désigne régulièrement le sanctuaire dans les Septante et dans le Nouveau Testament aussi bien que dans Josèphe.

(2) *B. J.* V, 5, 8.

(3) « Τὸ γὰρ δεύτερον ἱερὸν ἅγιον ἐκαλεῖτο. » *B. J.* V, 5, 2, 195. Ces mots sont importants à remarquer, car ils expliquent un autre passage dont le sens, me semble-t-il, n'a pas été jusqu'ici rendu exactement : « Αὐτὸς δὲ ὁ ναὸς κατὰ μέσον κείμενος, τὸ ἅγιον ἱερόν », *ibid.* 4, 208. Toutes les éditions, même celle de Niese, coupent ainsi la phrase après κείμενος, comme si τὸ ἅγιον ἱερόν formait apposition à ναός. — Il suffit pourtant de comparer ces mots (4, 208) avec ceux qui les précèdent à peu de distance (2, 195) pour se rendre compte que l'on a devant soi une phrase du type ἐν μέσῃ τῇ νήσῳ : μέσον se rapporte à τὸ ἅγιον ἱερὸν, « le *naos* se trouvait au milieu du *parvis sacré*. » Cette remarque a l'avantage de faire disparaître une phrase vague, où les mots prendraient une acception contraire à celle qu'ils ont toujours dans Josèphe ; on obtient à la place une phrase claire qui maintient la distinction constante des termes ἱερόν et ναός, et précise la position du ναός. — Le texte de la stèle découverte par M. Clermont-Ganneau prouve l'exactitude de Josèphe.

règne tout autour de l'enceinte, sauf du côté ouest. Quatre portes s'ouvrent dans le mur septentrional, quatre dans le mur méridional, une seule au milieu de la façade tournée vers l'orient. Chacune d'elles consiste en un pylône profond, encadré de deux exèdres hautes et massives comme des tours (1).

Entrés par la porte orientale, nous nous trouvons d'abord dans la cour des femmes, séparée du reste du hiéron intérieur par un mur. Là-bas, vers le fond, au milieu de ce mur un pylône plus haut et plus grandiose que les précédents attire nos regards. Cette porte est nommée « la Corinthienne (2) ». Nous montons pour y arriver un escalier de quinze marches; et, après avoir admiré, en la traversant, ses lourds battants revêtus d'airain, nous arrivons dans ce qui est proprement le parvis d'Israël.

Dès le premier pas dans cette nouvelle enceinte, le pèlerin s'arrête ébloui. Devant lui se dresse, étincelante, la merveille jusque-là cachée à ses yeux : la maison du Seigneur, et, en avant, l'autel.

L'autel est tout près, en plein air, séparé de nous par la barrière de marbre qui entoure la cour des Prêtres. Bâti de grosses pierres non travaillées, il consiste en un massif carré de cinquante coudées de côté; sa hauteur est de vingt coudées. Sur l'autel flamboie le feu des holocaustes.

Au delà se déploie la façade du sanctuaire, élevée de douze degrés au-dessus du sol environnant. Elle est d'une architecture étrange et simple : une immense porte triomphale, haute de soixante-dix coudées, large de vingt-cinq, s'ouvre entre deux ailes (3) massives qui montent jusqu'à cent coudées (4). Encadrée par ces deux nappes lumineuses, l'immense baie, pleine d'ombre, laisse plonger notre vue (5)

(1) *B. J.* V, 14, 3, 203.

(2) Certains mots pourraient faire croire que la porte corinthienne était celle par laquelle on entrait dans la cour des femmes, surtout si l'on ne se reporte qu'à *A. J.* XV, 5, 418. Je crois pourtant que les termes plus précis employés *B. J.* V, 5, 3, 206 donnent lieu de la placer là où je l'indique dans le texte.

(3) Josèphe dit ὦμοι, épaules. — Les dimensions indiquées sont à peu près celles de l'arc de triomphe de l'Etoile. Cette baie se terminait-elle en arc? Aucun texte ne le dit. Le Talmud semble même affirmer le contraire, mais, comme nous le verrons, il donne des mesures moindres. Il est à remarquer que Josèphe signale comme entrant dans la construction du sanctuaire des pierres de quarante coudées. C'est plus qu'il ne faut pour le linteau d'une aussi grande porte. On sait que des pierres de taille de dimensions non moins étonnantes se retrouvent dans plusieurs monuments d'Égypte et de Syrie.

(4) Peut-être même jusqu'à cent vingt. *A. J.* XV, 11, 3, 391, passage mutilé.

(5) « Ἡ πρώτη δ' αὐτοῦ πύλη πηχῶν ἑβδομήκοντα τὸ ὕψος οὖσα καὶ εὖρος εἴκοσι καὶ πέντε, θύρας οὐκ εἶχε· τοῦ γὰρ οὐρανοῦ τὸ ἀφανὲς καὶ ἀδιάκλειστον ἐνέφαινε. » *B. J.* V, 5, 2, 195 : la correction ἀχανές (Bekker), bien que donnant un sens plus clair que ἀφανές, n'est pas admise par Niese.

dans la première pièce du sanctuaire, le *Vestibule*. Au fond apparaît la porte du *Saint*, moins haute et moins large : ses pieds droits sont plaqués de lames d'or ; sur le linteau court une vigne d'or dont les grappes pendantes ont la hauteur d'un homme. Elle est fermée par un grand voile tissé de lin blanc, d'hyacinthe, de pourpre et d'écarlate. Là s'arrêtent nos regards profanes.

Au fond du *Saint* est tendu un second voile, qui cache le *Saint des Saints*, c'est la partie la plus intime de l'édifice. Seul le grand prêtre y peut entrer une fois par an. Dans le Temple de Salomon, elle était destinée à abriter l'arche d'alliance. Dans le nouveau, le Saint des Saints est resté vide (1).

Tel était le Temple, d'après Josèphe, au premier siècle de notre ère. Vu du mont des Oliviers, il était beau à contempler, s'enlevant dans l'azur du ciel, entre ses diadèmes de portiques, sur son immense piédestal : quand les premiers feux du matin venaient frapper ces larges masses de pierres blanches et la façade dorée du naos, on aurait cru voir un soleil resplendissant au sommet d'une montagne de neige (2).

Si l'on compare les deux grandes descriptions auxquelles ces divers traits sont empruntés, on remarque entre elles une différence notable quant au choix des détails.

Dans la *Guerre des Juifs*, Josèphe a pour but de nous décrire le Temple tel qu'il était lors du siège final, quitte à introduire çà et là quelques digressions rétrospectives. Voulant nous faire connaître dans son ensemble le théâtre des événements, il rattache la description du Temple à celle de la ville ; dans le Temple lui-même il nous peint surtout le massif central, c'est-à-dire le hiéron intérieur et le naos, qui seront le dernier repaire des assiégés. Dans les *Antiquités judaïques*, son but est tout différent. Il veut nous faire admirer les travaux d'Hérode pour l'embellissement du Temple. Il décrit tout au long le péribole extérieur, où s'était exercée de préférence l'activité artistique du souverain ; à l'occasion il précise certains détails donnés approximativement dans la description précédente. Puis il termine par quelques mots sommaires sur les parvis intérieurs et le naos. Il y a donc lieu : 1° pour le parvis extérieur, de préciser la première description (*B. J.* V, 5) par la seconde (*A. J.* XV, 11);

(1) *A. J.* VIII, 3, 7. — Cf. *B. J.* V, 5, 5, 219. C'est à dessein que je me borne ici aux indications de Josèphe, sans recourir à la Bible.

(2) *B. J.* V, 5, 6, 223. Les lignes qui précèdent, simple résumé des divers textes de Josèphe, sont en partie détachées d'un article qui a paru en 1895 dans les *Notes d'Art et d'Archéologie*. Je me suis permis de les reproduire ici, car elles me semblent nécessaires pour l'intelligence de ce qui suit.

2° pour tout le reste, de préciser la seconde description (*A. J.* XV, 11) par la première (*B. J.* V, 5).

Si l'on adopte cette méthode, il suffit de suivre le texte de Josèphe, le crayon à la main, en dessinant le plan et l'élévation dont il nous fournit les données, pour voir se dégager l'image fort nette d'un monument qui ne ressemble à aucun autre, et qui séduit tout d'abord par son aspect grandiose. Les deux cours concentriques, entourées de colonnades rectangulaires, rappellent, il est vrai, le grand temple de Damas et le temple du Soleil à Palmyre : et l'on a conjecturé, non sans raison, que ces deux édifices reproduisaient en cela le Temple de Jérusalem. Mais ce qui n'a d'analogue nulle part, c'est d'abord cette immense porte triomphale du naos, aussi différente des pylônes égyptiens que des façades gréco-romaines. Ce sont ensuite ces immenses et régulières substructions, auxquelles on ne saurait comparer ni celles de l'Acropole d'Athènes ni celles du Capitole, et qui forment au hiéron tout entier un piédestal gigantesque. On ne peut s'empêcher de remarquer une frappante analogie entre les esplanades telles que les décrit Josèphe, et celles du Haràm actuel, telles que les fouilles anglaises nous les ont révélées jusqu'aux fondements.

Mais la surprise est grande si l'on observe de près les mesures indiquées par l'écrivain. Les unes semblent prises sur un devis d'architecte, tant elles sont justes et concordantes; les autres semblent inadmissibles. S'agit-il des mesures de détail, exprimées en chiffres précis et relativement faibles (27 pieds, 3 orgyies, 16 coudées, 3 coudées, 70 coudées), tout s'accorde et se laisse reconstruire aisément. Deux points tout au plus pourraient faire difficulté. Au lieu des 162 colonnes du portique royal (*A. J.* XV, 11, 411-416), il en faut probablement admettre 164, comme l'a depuis longtemps observé M. de Vogüé. Dans le péribole du hiéron intérieur, si l'on additionne la hauteur des marches (14+5) et du portique (25 coudées), on trouve un chiffre plus faible que les 40 coudées marquées pour la hauteur totale (1); mais l'erreur n'est peut-être qu'apparente : car il suffit, pour légitimer toutes ces mesures, d'admettre soit dans les paliers, soit dans les toits, quelques plans inclinés. Et que seraient ces deux légères erreurs, si erreur il y a, comparées à la précision de toutes les autres données? Voyez par exemple la description du vestibule du naos (*B. J.* V, 4, 208) :

(1) Ces calculs et les suivants demeurent vrais, que Josèphe se serve de la coudée sacrée ($0^m,525$) ou de la coudée juive vulgaire ($0^m,450$) presque égale à la coudée gréco-romaine ($0^m,444$). — Je suppose que les marches ont la hauteur normale $0^m,15$. La difficulté serait moindre, si l'on attribuait aux marches la hauteur d'une demi-coudée que leur donne le Talmud.

Josèphe est si loin de vouloir en imposer que prenant ses mesures tantôt hors œuvre, tantôt dans œuvre, il semble, à première vue, se tromper dans ses additions; mais n'oubliez pas de tracer, sur le plan qu'il vous dicte, l'épaisseur nécessaire des murs, et vous trouverez que tout s'emboîte et s'adapte à merveille.

S'agit-il au contraire de mesures d'ensemble, indiquées en chiffres ronds (trois cents coudées, un stade, six stades), on ne peut les suivre sans être bientôt complètement dérouté. Les unes semblent trop faibles, pour d'autres l'exagération est évidente. Les substructions du hiéron avaient, nous dit-il, trois cents coudées de hauteur (*B. J.* V, 4, 1,188). Pareille élévation est incroyable, et Josèphe se charge lui-même de nous le prouver quand il dit ailleurs (*B. J.* V, 5, 8, 247) que le Bézétha dominait le hiéron, et (*A. J.* XX, 8, 11) que de l'étage supérieur de son palais voisin du Xyste, Hérode Agrippa pouvait plonger ses regards dans les parvis sacrés.

La conclusion s'impose. Josèphe, qui écrivait après la ruine de Jérusalem, n'a pu nous donner des chiffres précis et concordants qu'en recourant à quelque document. Mais il semble que ce document ne présentât point les *totaux*, les mesures d'ensemble. Quand Josèphe compte en chiffres ronds, c'est qu'il se fie à ses souvenirs et apprécie au jugé. Or, — qu'on me permette l'expression, — Josèphe n'a point le compas dans l'œil : il est de ces gens qui gardent l'image fort nette des choses vues autrefois, mais qui sont incapables d'apprécier une distance au jugé, et qui diraient « cinq cents mètres » comme ils diraient « un kilomètre ». De là vient l'extrême confusion que plusieurs ont cru remarquer dans ses descriptions. S'il s'agit des images, l'accusation est fausse, et presque toujours aussi quand il s'agit de chiffres précis; elle est méritée quand il s'agit de chiffres ronds.

Il ne faut pas croire d'ailleurs que là où nous constatons une erreur, celle-ci soit toujours dans le sens de l'exagération. Beaucoup de critiques semblent admettre que les chiffres de Josèphe doivent généralement être réduits. C'est peut-être vrai en matière de statistique. Ce n'est pas toujours vrai en matière de topographie : ici les chiffres sont quelquefois trop forts, quelquefois trop faibles. Ainsi Josèphe n'assigne que 200 pieds de long (66 mètres) à la jetée de Césarée, qui a 118 mètres (1).

L'importance de ces remarques pour la restauration du Temple est aisée à comprendre. Partout où Josèphe compte en chiffres précis, il faut, semble-t-il, les garder exactement. Quand au contraire il compte

(1) 130 yards. — V. Conder, *Tent Work in Palestine*, p. 207.

en chiffres ronds, on est en droit de le corriger, soit par les autres données qu'il nous fournit lui-même, soit par des inductions tirées d'ailleurs.

La plus importante application de ce principe concerne le pourtour du hiéron extérieur. Josèphe nous dit qu'il avait six stades, y compris Antonia (*B. J.* V, 5, 2,192), ce qui le supposerait bien inférieur en étendue au Haràm-ech-Cherîf : et cette infériorité est admise par Warren et par Wilson dans leurs plans du Temple. Cependant tout le tableau que Josèphe trace du hiéron extérieur au temps d'Hérode semble indiquer que son pourtour coïncidait avec celui du Haràm-ech-Cherîf (1). — Le *côté occidental* avait quatre portes, dont l'une s'ouvrait sur une chaussée qui coupait le Tyropœon (*A. J.* XV, 5, 410), et il communiquait par un pont avec le Xyste (*B. J.* VI, 8, 1,377). La chaussée a été retrouvée, c'est la « great causeway » de Warren ; le pont est évidemment le « Robinson's arch ». Ce côté était donc identique au côté occidental du Haràm. — Le *côté méridional* « s'étendait d'une vallée à l'autre », comme aujourd'hui ; et « sous le portique royal (dont il était couronné) s'ouvraient des portes », qu'on reconnaît sans peine dans la « porte Double » et la « porte Triple » situées sous El-Aksa. Ce côté semble donc identique au côté méridional du Haràm. — Pour le *côté oriental*, aucun doute ne s'élève. — Reste le *côté septentrional*. La forteresse Antonia se dressait sur un rocher haut de 50 coudées, c'est-à-dire sur le rocher que surmonte la caserne actuelle (2), et elle occupait l'angle du portique occidental et du portique septentrional, ce qui place ce dernier le long du Birket-Israîn (3). Ainsi le côté nord du hiéron semble identique, lui aussi, au côté nord du Haràm. C'est d'ailleurs ce que nous donne à entendre Josèphe quand il dit que le Bézétha le dominait (*B. J.* V, 5, 247). Le mot ἐπεσκόπει (var. ἐπεσκότει) ne s'expliquerait guère si la péribole ne se fût étendu jusque-là.

Il y a donc tout lieu de regarder comme fautif le chiffre de six stades donné par Josèphe pour le pourtour du hiéron extérieur, d'autant qu'il serait facile d'expliquer comment l'écrivain a été amené à cette erreur.

(1) Voir Conder *Tent Work*, p. 351 seqq. au sujet des côtés ouest, sud et est. — Pour le côté nord, il y a lieu de modifier ses conclusions, comme je l'indique plus loin.

(2) V. Schick, *Beit-el-Makdas* (Jérusalem, 1887), p. 111.

Ce rocher, avant d'être entaillé, s'étendait jusque vers un point marqué à peu près par le Koubbet Chetif es Sakhra ; il suffit pour s'en rendre compte de continuer le tracé des courbes de niveau brusquement interrompues.

(3) On a prétendu jadis que toute cette partie nord du Haràm était de construction très postérieure au reste (Conder, *Tent Work*, p. 354). Mais les arguments ne prouvent pas. Voir Schick, *Beit-el-Makdas*, p. 108, 109 et surtout 106.

Et c'est pourquoi j'admets avec M. de Vogüé (1), le P. Odilo Wolff (2), M. Fr. Spiess (3), que le hiéron extérieur avait la même étendue que le Haràm actuel, soustraction faite de l'angle occupé par l'Antonia (4).

Quant à la restauration du hiéron intérieur et de ses neuf portes, du naos et de son grand vestibule, etc., il suffit de suivre exactement Josèphe, *Guerre des Juifs*, V, 5, 2-7, 193-238. Une seule mesure nous manque ici, celle des côtés de ce hiéron, de sorte que nous ne pouvons savoir si τετράγωνος signifie rectangulaire ou carré. Dans les *Antiquités*, il est vrai, Josèphe indique un carré d'un stade de côté. Mais c'est dans une parenthèse où il s'agit du péribole extérieur avant les agrandissements d'Hérode. Serait-ce le même péribole qui serait devenu hiéron intérieur par la construction des portiques autour de l'esplanade accessible aux Gentils? En ce cas l'enceinte dont il est question peu après (ἄλλο τεῖχος ἄνω λίθινον περιθεῖ) serait le parvis des prêtres, et les *Antiquités* compléteraient heureusement la *Guerre des Juifs*, en nous donnant la mesure exacte du second hiéron. — Ce qu'il importe d'observer, c'est que dans Josèphe ce hiéron forme un tout, où la cour des femmes n'a pas, comme dans le Talmud, l'importance d'un parvis spécial. Elle est simplement appelée γυναικωνῖτις, et nous est présentée comme un espace que l'on avait isolé dans le parvis d'Israël au moyen d'un mur (διατετειχισμένου... ταῖς γυναιξὶν ἰδίου πρὸς θρησκείαν χώρου, *B. J.* V, 5, 2, 199).

II. — LE TALMUD.

Dans la Mischna, le traité *Middoth* (5) est, comme son nom l'indique,

(1) *Le Temple de Jérusalem* (Paris, 1864).

(2) *Der Tempel von Jerusalem und seine Maasse* (Graz, 1887).

(3) *Das Jerusalem des Josephus* (Berlin, 1881).

(4) Il faut reconnaître en conséquence que, si le portique royal était long d'un stade, il se terminait, comme l'a fort bien conjecturé M. de Vogüé, par de larges pavillons en forme de tours. Le plan de M. Watson (P. E. F. *Quart. Stat.* 1896, p. 48) est d'accord avec celui des précédents auteurs, sauf du côté nord. La plupart de ceux qui tiennent à garder, pour le péribole extérieur, le chiffre de six stades, supposent que les dépendances de l'Antonia occupaient la partie septentrionale de l'esplanade actuelle. C'est vouloir se mettre d'accord avec Josèphe malgré Josèphe lui-même, qui dit expressément : εἰς ἓξ σταδίους συνεμετρεῖτο περιλαμβανομένης καὶ τῆς Ἀντωνίας. On a allégué en faveur de cette opinion un passage (*B. J.* VI, 2, 9) qui ne s'y prête aucunement. — M. C. Schiek, dans le curieux modèle du Temple qu'il a construit et qui se voit à Jérusalem, admet l'identité des anciennes substructions et des substructions actuelles; mais il suppose qu'elles s'étendaient au delà des portiques du péribole extérieur, même vers l'est et vers le sud. Je ne vois pas comment cette hypothèse s'accorde avec le texte de Josèphe qui nous décrit le portique royal comme se déployant « d'une vallée à l'autre » (c'est-à-dire du Tyropœon à la gorge du Cédron) et comme dominant cette dernière vallée de toute sa propre hauteur ajoutée à celle des substructions (*A. J.* XV, 11, 5, 412).

(5) *Mischna*, éd. *Surenhusius*, 6 in-f° (Amsterdam, 1690-1703), t. 5, Traité *Middoth*. — A compléter par quelques indications tirées d'autres traités et de *Tosaphot* postérieures.

un relevé de mesures, bien plutôt qu'une description du Temple. On ne sent pas qu'une image se soit dressée devant le regard de Rabbi Juda comme devant celui de Josèphe. Quoi d'étonnant? Josèphe avait pu longtemps contempler de ses yeux le monument qu'il décrivit plus tard sous le toit des Flaviens, tandis que la rédaction du traité Middoth est bien postérieure à la ruine de Jérusalem. Cependant les mesures de la Mischna sont tellement précises que beaucoup de critiques ont considéré ces données comme remontant à l'époque où le Temple était encore debout. Il est incontestable que l'écrivain talmudiste a sous les yeux un plan et des chiffres, et cela suffit pour expliquer la précision de son texte. Mais ce plan lui-même était-il fidèle? Ou bien avait-il été tracé sur de précieuses indications traditionnelles, quant aux noms et aux usages, avec une forte part de conjectures quant aux mesures? Là est toute la question. Or on remarque tout d'abord que ce plan, assez analogue à celui de Josèphe pour la disposition générale, en diffère presque toujours par les chiffres. Restituez par exemple le vestibule du naos d'après Josèphe, vous obtenez quelque chose de grandiose et d'original; restituez-le d'après le Talmud, la construction est mesquine (1). Il faut donc abandonner ou Josèphe ou le Talmud.

Mais voici qui est plus grave : tout le hiéron intérieur, restitué d'après les mesures du Talmud, offre un ensemble étriqué et mal proportionné. La cour des femmes est un carré de 135 coudées de côté, tandis que le parvis d'Israël n'est qu'une bande de 11 coudées sur 135 (2). Cette bizarrerie est inexplicable. On a essayé d'en rendre compte en disant que la cour des femmes servait aussi aux hommes : je ne connais aucun texte qui autorise ce subterfuge (3). Vainement dira-t-on que les talmudistes, s'ils ont retracé un temple par conjecture, ont dû tendre bien plutôt à le grandir qu'à le diminuer. Ce qu'ils nous ont décrit pouvait leur sembler grandiose dans les synagogues de la dispersion, mais reste bien au-dessous de ce qu'avait été la réalité. Rien, dans leur description, ne s'accorde avec les nécessités du culte,

(1) *Middoth*, III, 7 : « La porte du vestibule avait 40 coudées de haut et 20 de large. » Rien de plus étrange que cette ouverture relativement petite dans une façade massive qui a 100 coudées de largeur et autant de hauteur.

(2) *Midd.* II, 6.

(3) Aurait-on tiré cette hypothèse du passage suivant? « Sur les côtés la cour des femmes était plane et unie ; mais on l'avait entourée d'un podium intérieur, pour que les femmes pussent voir d'en haut, et les hommes d'en bas, sans se mêler. » (*Middoth*, c. II, 5). Le passage est trop obscur pour en déduire rien de certain. Ce qu'il faut seulement conclure des paroles du Talmud comme de celles de Josèphe, c'est que les hommes devaient, quand ils entraient par la porte orientale, traverser la cour des femmes pour arriver au parvis d'Israël.

avec les gigantesques substructions du Harâm, avec les cris d'admiration que le Temple arrachait aux témoins oculaires, et dont le Nouveau Testament, Josèphe, Tacite, nous ont transmis l'écho.

Cependant presque toutes les restaurations que l'on a faites du Temple hérodien, même quand elles suivent Josèphe pour le hiéron extérieur, gardent les mesures du Talmud pour le hiéron intérieur (1). Ainsi ont fait MM. de Vogüé, Warren, Conder, Spiess, Schick, Watson, le P. O. Wolff, dont les plans reproduisent plus ou moins, pour cette partie, celui de Prideaux. Les raisons que je viens d'exposer m'empêchent de partager la confiance de ces auteurs dans les chiffres du traité *Middoth*.

Ce n'est pas à dire que les autres indications fournies par ce document soient à négliger. On ne trouve guère que là des renseignements détaillés sur les noms et la destination des diverses parties de l'édifice. Il est permis d'y voir de précieuses traditions, mises en œuvre par le talmudiste, qui les aurait appliquées à un plan tracé par conjecture. Certaines particularités architectoniques se dénoncent comme telles par leur originalité même. Telle est, par exemple, la disposition des poutres alternant avec des assises de pierre sur la porte du vestibule. Pareils détails peuvent servir à compléter la description de Josèphe. Mais quand il faut choisir entre les affirmations du témoin oculaire et celles du compilateur tardif, je n'hésite pas à croire plutôt le premier.

III. — LA BIBLE.

Le Nouveau Testament ne contient aucune description du Temple s'il nous offre d'utiles données, ce n'est qu'en passant, à propos des faits. Mais il est intéressant de recueillir ces traits épars pour les mettre en regard des textes précédemment examinés. Ils peuvent servir de contrôle, et s'éclairent eux-mêmes à ce contact.

1. *Le sanctuaire.* — Les deux mots ναός et ἱερόν, confondus par la Vulgate sous la traduction *templum*, sont distingués par les évangélistes avec non moins de soin que par Josèphe. S'agit-il du sanctuaire, c'est toujours le mot ναός qu'ils emploient. C'est toujours au contraire le mot ἱερόν, quand le fait raconté ne peut avoir pour théâtre que l'un des parvis (2). Cette distinction est particulièrement notable quand

(1) Je ne parle pas de celle du P. Pailloux, qui procède tout autrement, et je crois inutile de discuter sa critique de Josèphe. Il rejette tout ce qui ne s'accorde pas avec la vision d'Ezéchiel, telle du moins qu'elle lui semble devoir être comprise. Son temple en manière d'Escurial n'est qu'une reproduction, légèrement modifiée, du temple dessiné par Villalpand.

(2) Il serait trop long de comparer ici tous les passages. Qu'il suffise de se reporter, dans

les deux mots se rencontrent dans le même passage : Joan. II, 14-19. Jésus a chassé les vendeurs du Temple (εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ, 14, — ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ, 15), c'est-à-dire du parvis des Gentils. Les Juifs lui demandent un signe : Détruisez ce temple, leur répond-il, λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, et je le rebâtirai en trois jours. C'est d'un sanctuaire qu'il s'agit, et les Juifs l'entendent bien ainsi : « On a mis quarante-six ans à bâtir ce sanctuaire, ὁ ναὸς οὗτος... Mais Jésus, ajoute saint Jean, parlait du sanctuaire de son corps, περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ.

2. *Le parvis des prêtres et le parvis d'Israël.* — La scène par laquelle s'ouvre l'Évangile de saint Luc (I, 8-22) nous fournit une indication utile à signaler sur les entours immédiats du sanctuaire. Zacharie vient d'entrer dans le Saint pour offrir de l'encens au Seigneur, τοῦ θυμιᾶσαι εἰσελθὼν εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου, et l'Ange Gabriel lui apparaît à droite de l'autel des parfums. Cependant tout le peuple attendait au dehors en priant, et s'étonnait que le prêtre demeurât ce jour-là si longtemps dans le sanctuaire, ἐθαύμαζον ἐν τῷ χρονίζειν αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ. Enfin le voile se souleva, Zacharie apparut sur le seuil : il était muet, et faisait comprendre au peuple par des signes qu'il avait eu une apparition, ἐξελθὼν δὲ οὐκ ἐδύνατο λαλῆσαι αὐτοῖς, καὶ ἐπέγνωσαν ὅτι ὀπτασίαν ἑώρακεν ἐν τῷ ναῷ καὶ αὐτὸς ἦν διανεύων αὐτοῖς. Il semble évident, d'après ce passage, que du parvis où le peuple est groupé, la vue porte sans obstacle jusqu'au vestibule du naos. C'est bien ce que nous dit Josèphe : le mur qui séparait le parvis d'Israël du parvis des prêtres, entourant l'autel et le naos, n'était qu'une balustrade de pierre haute d'une coudée environ. *B. J.* V, 5, 6.

3. *Les limites du hiéron intérieur.* — On ne trouve point notée en termes exprès dans l'Évangile la distinction entre le hiéron intérieur et le parvis des Gentils. Mais elle est mainte fois supposée. Quand la femme adultère est amenée à Jésus dans le Temple εἰς τὸ ἱερόν (Joan. VIII, 2), c'est évidemment du hiéron extérieur qu'il s'agit (cf. *B. J.* V, 5,6. — *A. J.* XV, 11, 5, 418) et la cour, sur le sable de laquelle Jésus écrit les mystérieuses paroles qui font fuir les accusateurs, ne saurait être que le parvis des Gentils. — Toutes les fois au contraire que Jésus prêche ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ, nous devons le chercher dans le hiéron intérieur : le mot est employé par Josèphe tantôt comme un nom commun pour désigner les salles qui s'ouvrent sur les colonnades de ce parvis, et tantôt avec l'article, de même que chez les Évangélistes, pour désigner spé-

la *Clavis Novi Testamenti* de C.-L.-W. Grimm, aux articles Ἱερόν et Ναός. On verra, traitée sous ce dernier mot, la difficulté qui se présente à propos de Mt. XXVII, 5. — V. aussi, à propos de « pinnaculum templi », l'article Πτερύγιον.

cialement la salle du trésor où l'on déposait les offrandes (*A. J.* XIX, 6, 1).

Le soir du mardi saint, quand Jésus, après avoir lancé aux Pharisiens ses malédictions suprêmes, eut vu la pauvre veuve déposer son obole dans l'urne du γαζοφυλάκιον, il sortit du Temple. A ce moment l'un de ses disciples s'approcha et lui montrant le merveilleux édifice : « Maître, lui dit-il, voyez quelles constructions! Voyez les riches *ex-voto* dont les murs sont ornés! » καὶ τινων λεγόντων περὶ τοῦ ἱεροῦ ὅτι λίθοις καὶ ἀναθήμασιν κεκόσμηται (Luc. XXI, 5). Le mot est curieux à rapprocher du passage où Josèphe nous apprend que de nombreux trophées étaient fixés tout autour du hiéron, et qu'Hérode y avait suspendu en *ex-voto* (ἀνέθηκε) les boucliers pris sur les Arabes. De la comparaison des deux textes, il semble résulter que l'exclamation du disciple fut prononcée au sortir du hiéron intérieur. — « De tout ce que vous voyez, répondit Jésus, il ne restera pas pierre sur pierre. »

4. *L'enceinte du hiéron extérieur.* — Des portiques qui entouraient le parvis des Gentils, un seul est nommé dans le Nouveau Testament : le portique de Salomon (Joan. X, 23 ; Act. III, 11). Josèphe attribue à ce roi le portique oriental qui dominait la vallée de Cédron (*A. J.* XX, 9, 7). Abritée contre les vents d'est, exposée au soleil pendant l'après-midi, cette galerie devait être recherchée de préférence par la foule en hiver. C'est pendant l'hiver en effet que l'Évangile nous y montre Jésus entouré par les Juifs (Joan. X, 22, καὶ χειμὼν ἦν). C'est là aussi que la foule s'amasse autour de Pierre et de Jean après la guérison du boiteux (Act. III, 11). Quant à la θύρα Ὡραία dont il est question en cette circonstance, rien n'indique si c'est une porte du hiéron extérieur. Toute la scène s'expliquerait aussi aisément dans l'hypothèse qui l'identifierait avec la porte orientale du parvis d'Israël.

Un récit curieux entre tous nous fait sentir le prix des renseignements que Josèphe nous a fournis sur les diverses parties du Temple : le récit de la grande émeute excitée contre saint Paul lors de son dernier voyage à Jérusalem (Act. XXI-XXIII). Le texte des Actes et celui de l'historien juif semblent faits pour être illustrés l'un par l'autre. Paul, assistant avec quatre fidèles aux sacrifices du nazirat, priait dans le Temple ἐν τῷ ἱερῷ, c'est-à-dire apparemment dans le parvis d'Israël, en face de l'autel et du sanctuaire. Tout à coup les Juifs d'Asie soulèvent la foule : « Le voici, s'écrient-ils, l'homme qui prêche en tous pays contre le peuple, la loi et le Temple. Il vient encore d'introduire des Grecs dans le hiéron et de profaner ce lieu sacré! Ἕλληνας εἰσήγαγεν εἰς τὸ ἱερὸν καὶ κεκοίνωνεν τὸν ἅγιον τόπον τοῦτον. » — On croit voir les émeutiers montrant du doigt les stèles dressées à l'entrée du parvis

sacré (τὸ γὰρ δεύτερον ἱερὸν ἅγιον ἐκαλεῖτο, *B. J.* V, 5, 195) et qui menaçaient de mort tout étranger assez hardi pour s'introduire dans le hiéron intérieur (*B. J. ibid.*). Les Juifs se précipitent sur Paul, ils l'entraînent hors du lieu saint, ils ferment les portes, ils vont tuer l'Apôtre... Ils avaient compté sans la légion romaine qui, des tours de l'Antonia, surveillait le parvis, prêts à fondre sur la foule au premier signe de désordre (1). Le tribun descend avec ses centurions et ses soldats, il arrache Paul aux mains de ces forcenés, il le charge de chaînes et l'emmène vers la forteresse (2). Arrivé aux escaliers qui, des portiques du hiéron extérieur, donnent accès à l'Antonia, Paul se retourne et demande au tribun la permission du parler au peuple (ἑστὼς ἐπὶ τῶν ἀναβαθμῶν, κατέσεισεν τῇ χειρὶ τῷ λαῷ) : d'un signe de main il obtient le silence et rend compte à la foule de sa conduite, dans un discours merveilleux d'habileté et de présence d'esprit. Mais il prononce le mot de mission chez les Gentils. Aussitôt le tumulte éclate à nouveau, et le tribun fait entrer Paul dans la forteresse. Le lendemain, l'Apôtre comparaît devant le sanhédrin. Celui-ci tenait régulièrement ses séances dans une salle située derrière le naos, sur le côté ouest du hiéron. C'est ce qui nous explique comment le tribun, craignant bientôt de voir Paul déchiré par ses juges, n'a qu'à donner aux soldats l'ordre de descendre pour le sauver et le ramener dans l'Antonia. Ne semble-t-il pas que Josèphe ait voulu annoter ce passage des Actes quand il dit : « Au point où l'Antonia se rattachait aux portiques septentrional et occidental du hiéron, des escaliers descendaient vers chacun d'eux, de sorte que les soldats de la légion romaine qui tenait toujours garnison dans la forteresse n'avaient qu'à descendre et à se promener en armes autour des galeries, pour tenir le peuple en respect lors des grandes fêtes » ? (*B. J.* V, 5, 8.)

C'est à dessein que je me suis borné aux renseignements fournis par le Nouveau Testament. Je me contenterai en terminant d'emprunter à l'Ancien quelques rapprochements qui peuvent jeter un jour plus complet sur l'aspect du Temple au temps de Notre-Seigneur. Les livres historiques contiennent une description minutieuse de la maison de Dieu (naos) et de l'autel. Mais ils ne nous font connaître que très sommairement les différents parvis. Toutes les fois qu'ils citent « les deux parvis de la maison du Seigneur, » c'est du parvis des prêtres et du parvis d'Israël qu'il s'agit. — Ces deux parvis ne sont décrits en détail que

(1) *B. J.* V, 5, 8.

(2) « Εἰς τὴν παρεμβολήν, vers la caserne. » C'est évidemment de l'Antonia qu'il s'agit, et non du palais royal situé dans la ville haute, où les Romains tenaient aussi garnison : l'émeute sévit, on court plus au proche.

dans la vision d'Ézéchiel, vision idéale sans doute, mais dont les grandes lignes sont évidemment conformes à celles du Temple historique (1). Nombre de traits le prouvent, et l'on en trouve une curieuse confirmation dans Ézéchiel lui-même : la porte décrite dans la vision du ch. VIII, 3 seqq., qui est celle du temple réellement existant avant la ruine de Jérusalem, suppose une disposition tout à fait semblable à celle des vastes pylônes de la vision finale (ch. XL, 20). Or ces pylônes, tels que les dessinent MM. Perrot et Chipiez dans leur restauration du Temple d'Ézéchiel, présentent la plus curieuse analogie avec les portes du hiéron intérieur décrites par Josèphe : l'entrée monumentale est encadrée de deux ailes en forme de tours (*B. J.* V 5, 3, 203). Ce fait s'ajoute à bien d'autres pour montrer que le Temple hérodien avait gardé, jusque dans les détails, une grande ressemblance avec le Temple primitif (2). C'est ainsi que, dans le récit de la mort d'Athalie (IV Reg. XI, 11, cf. II Paral. XXIII, 10), les ailes du naos sont désignées chez les Septante par la même image que chez Josèphe (*B. J.* V, 5, 4, 207) : épaules, ὠμία, ὠμὸς (ἀπὸ τῆς ὠμίας τοῦ οἴκου τῆς δεξιᾶς ἕως τῆς ὠμίας τοῦ οἴκου τῆς ἀριστερᾶς, מִכָּתֵף חַבִּית הַיְמָנִית עַד כָּתֵף חַבִּית הַשְּׂמֹאלִית) Il serait intéressant de suivre, à l'aide de ces divers renseignements, le développement probable du Temple et de ses entours, depuis la fondation par Salomon jusqu'aux derniers agrandissements exécutés par Hérode. Mais ce serait sortir du cadre de cette étude.

Concluons.

Les descriptions de Josèphe restent le fondement de la restauration du Temple tel qu'il était au premier siècle de notre ère. Il y a une distinction capitale à faire chez lui entre les mesures données en chiffres précis et les mesures données en chiffres ronds : on peut avoir confiance dans les premières; les secondes ne peuvent souvent être acceptées. Celles du Talmud ne semblent pas sûres : il faut chercher plutôt, dans ce recueil de traditions, des renseignements sur la destination des diverses parties de l'édifice. Les textes bibliques, et spécialement ceux du Nouveau Testament, s'accordent fort bien avec les descriptions de Josèphe.

Paul Auckler, S. J.

Saint-Louis (Jersey).

(1) Knabenbauer, *Commentarius in Ezechielem* (1890), p. 522 : « Figura illa vati ostensa,... in quantum magnam cum templo Salomonico similitudinem præ se ferebat. »

(2) Josèphe signale, comme Ezéchiel, une importante construction derrière le naos, sur le côté *ouest* du hiéron : Κατὰ τὴν ἑσπέριον ἐξέδραν τοῦ ἔξωθεν (Var. ἔσωθεν) ἱεροῦ (*B. J.* V, I 4, 1, 220). Il est bon à ce propos de mettre en garde contre l'erreur où peuvent être induits les lecteurs de la traduction latine « exedrae *orientali* » (Ed. Dindorf).

LE DÉVELOPPEMENT
DE LA DOCTRINE DE L'IMMORTALITÉ

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT (1)

Les Juifs n'ont eu à l'origine que des idées très vagues touchant les grands sujets de l'âme, de la rétribution, de la vie future. « La Loi de Moïse, dit Bossuet, ne donnait à l'homme qu'une première notion de la nature de l'âme et de sa félicité... Mais les suites de cette doctrine et les merveilles de la vie future ne furent pas alors universellement développées et c'était au jour du Messie que cette grande lumière devait paraître à découvert... Encore donc que les Juifs eussent, dans leurs Écritures, quelques promesses des félicités éternelles, et que, vers le temps du Messie, où elles devaient être déclarées, ils en parlassent beaucoup davantage comme il paraît par les livres de la Sagesse et des Macchabées ; toutefois cette vérité faisait si peu un dogme formel et universel de l'ancien peuple, que les Sadducéens, sans les reconnaître, non seulement étaient admis dans la synagogue, mais encore élevés au sacerdoce. C'est un des caractères du peuple nouveau, de poser pour fondement de la religion la foi de la vie future : et ce devait être le fruit de la venue du Messie (2). »

L'objet de ce travail n'est autre que de mettre en relief l'idée de Bossuet et de retracer brièvement à l'histoire du dogme de l'immortalité (3). Dès lors notre but n'est pas le même que celui du Dr Salmond, dont l'ouvrage, remarquable à beaucoup de titres, quoique non exempt de graves défauts, a été l'occasion de cette étude. Le Professeur du *Free Church College* d'Aberdeen a une thèse en vue. Il se propose avant tout de déterminer « ce que les paroles du Seigneur Jésus nous révèlent touchant l'avenir de l'homme », et de montrer

(1) *The Christian Doctrine of Immortality*, by Stewart D. F. Salmond, M. A., D. D., Professor of theology, Free Church College, Aberdeen.

(2) Bossuet, *Disc. sur l'Hist. univ.*, part. II, ch. XIX.

(3) Nous n'entendons pas discuter ici une thèse de certains théologiens, d'après laquelle des personnages de l'Ancienne Loi favorisés de révélations spéciales auraient eu, au sujet de la vie future, des intuitions particulières, restées sans influence sur la croyance commune. Nous nous bornerons à enregistrer ce que les documents nous disent des idées juives.

que seul le protestantisme les a bien comprises. Pour nous, nous nous bornerons à suivre le développement du dogme chrétien de l'Immortalité :

1° Dans l'Ancien Testament, — 2° dans le Nouveau.

I

De nombreuses difficultés se présentent à celui qui veut, à l'aide de la Bible, analyser les idées juives touchant la fin de l'homme et en suivre l'évolution. Ces obstacles sont de deux sortes.

Il en est de subjectifs et qui tiennent aux dispositions mêmes de notre âme. Notre esprit est comme informé par les conceptions du milieu où nous vivons et que l'on pourrait appeler spécifiquement chrétiennes. Les idées de ciel et d'enfer, de rétribution d'outre-tombe, nous sont devenues si familières que nous avons peine à concevoir, chez un peuple favorisé des révélations divines, une croyance eschatologique à peu près vide de ces grands dogmes. De même à l'école de nos premiers éducateurs, et par l'usage d'une liturgie féconde en accommodations, nous avons adopté peu à peu un genre d'exégèse qui est devenu pour nous comme une seconde nature; les textes de l'Ancien Testament ont pris à nos yeux en une foule de cas des sens doctrinaux qui n'avaient jamais été manifestés aux hommes avant la Nouvelle Alliance. A ces deux causes mentionnées par le Dr Salmond, ajoutons l'habitude, contractée à la suite d'un commerce intime avec certains théologiens, d'interpréter les textes bibliques verset par verset et indépendamment du contexte.

Toutes les difficultés néanmoins ne sont pas d'ordre subjectif. Il en est qui viennent de la Bible elle-même. Notons-le tout d'abord : l'Ancien Testament n'a, en aucun de ses livres, la prétention de nous donner une théorie complète des fins dernières ; il ne touche à ces sujets qu'en passant et jamais il ne les développe entièrement. Impossible donc d'arriver à des idées précises sans un travail de synthèse accompli sur une multitude de renseignements partiels. Et l'on comprendra toute la prudence que demande ce travail si l'on veut remarquer en second lieu, qu'à propos de la vie et du séjour d'outre-tombe le langage est toujours et nécessairement imagé : il faut un grand tact pour discerner l'idée sous la métaphore. Enfin les livres bibliques ne sont pas datés et, à l'heure qu'il est, la détermination des époques de leur composition donne lieu à de très vives controverses : comment dès lors suivre le développement dogmatique d'une idée juive dans l'Ancien Testament?

Nous essaierons néanmoins de le faire, en nous en tenant aux résultats les plus sûrement acquis par la science. Et afin de procéder avec méthode, il nous faut nous écarter de l'ordre suivi par le Dr Salmond et examiner successivement :

1° Les idées primitives des Hébreux, leurs points de contact avec celles des autres peuples et leur supériorité;

2° Les problèmes qui firent avancer ces idées et la première phase de leur développement dans les livres protocanoniques de l'Ancien Testament;

3° Enfin les progrès ultérieurs de ces idées tels que nous les attestent les productions littéraires des derniers temps de l'histoire juive.

*
* *

Les idées primitives des Hébreux. — Il existe une corrélation intime et nécessaire entre les idées eschatologiques des Juifs et leurs conceptions psychologiques. Aussi le Dr Salmond aurait-il utilement consacré à l'exposé de ces dernières une étude plus approfondie et plus documentée.

Les auteurs sacrés n'ont jamais eu l'intention de nous faire une théorie complète du composé humain. Trois termes toutefois ont à cet égard une importance spéciale; ce sont les mots *basar, nefesh*, et *ruah*, traduits couramment par *chair*, *âme* et *esprit*. L'identification du mot *basar* est facile; il désigne la chair, cette poussière, cette boue terrestre organisée par Yahweh en un corps humain (1).

Il est plus difficile de préciser le sens exact du mot *nefesh*. On peut dire que le *nefesh* est l'âme, mais à la condition d'ôter de ce concept le sens précis qu'il a reçu de la philosophie grecque et du langage chrétien. Les Juifs n'ont pas eu à l'origine l'idée nette d'une substance distincte qui, pendant la vie informe le corps humain, est le principe de vie et d'action du composé, et peut encore après la mort, jouir d'une existence personnelle. Le *nefesh* est bien pourtant le principe d'action dans l'homme. C'est lui qui est bienfaisant (2), lui qui dans le paresseux est nonchalant (3), a des désirs impossibles à satisfaire (4), lui qui observe la loi du Seigneur (5) : c'est même le *nefesh* qui pense (6). Il est le centre de toutes les passions, le rendez-vous de toutes les impressions. L'homme est-il dans le bonheur, c'est le *nefesh* qui triomphe de voir son désir accompli (7), qui est en paix sous la pro-

(1) Gen. II, 7. — (2) Prov. XI, 25. — (3) Prov. XIX, 15. — (4) Prov. XIII, 4. — (5) Ps. CXIX, 167. — (6) Prov. XXIII, 7. — (7) Prov. XIII, 19.

tection divine (1) et jouit de la prospérité (2). Se présente-t-il un danger, c'est le *nefesh* qui tremble (3); le malheur a-t-il fait une victime, le sentiment de la pénitence s'empare-t-il d'un pécheur, c'est encore le *nefesh* qui est troublé et abattu (4), qui est comme attaché à la poussière (5), qui refuse toute consolation (6), qui a faim et soif, qui languit (7), qui pleure dans le chagrin (8). C'est le *nefesh* enfin qui, sous l'influence du sentiment religieux, languit après l'intervention salutaire de Yahweh (9), soupire après le Dieu vivant (10), se confie en lui (11), s'attache à lui (12), le bénit en tout (13), est brisé par le désir d'observer sa loi (14). Le *nefesh* est à un tel point le principe des actions et le sujet des impressions que ce terme finit souvent par désigner la personnalité, le *moi* (15), et qu'en certain cas même, il est employé comme pronom réfléchi (16).

Reste le mot *ruah*, généralement traduit par *esprit*, *esprit de vie*. Qu'est donc cet esprit de vie? Lorsque Yahweh veut créer l'homme, « il le façonne avec la poussière de la terre », puis « il souffle sur son visage un souffle de vie » (17); c'est alors que l'homme devient un être vivant (18). Le mot employé, en cet endroit, pour désigner le souffle de vie n'est pas notre mot *ruah*, mais l'identification des deux termes est assez facile à établir. Au Ps. CIV, en effet, on dit à Yahweh au sujet des animaux :

> Tu retires *leur souffle* (*ruah*), ils expirent;
> Et ils retournent à leur poussière.
> Tu envoies *ton souffle* (*ruah*), les voilà créés;
> Et tu renouvelles la face de la terre (19).

Comme le terme de la Genèse, le mot *ruah* du Ps. CIV désigne bien cet esprit, ce souffle qui, envoyé par Yahweh et maintenu par lui, entretient la vie dans l'homme et la bête. Car à ce point de vue l'homme diffère peu de l'animal ainsi que l'a fort bien exprimé l'auteur du *Qohéleth* (20) : la note spécifique de notre dignité est dans notre personnalité même, dans notre destinée, dans notre vie, dans la supériorité que Dieu nous a donnée sur les créatures par l'intelligence et la volonté. De même que l'animal, nous ne vivons qu'autant que Dieu a répandu et maintient en nous son *ruah;* ceci ressort clai-

(1) Ps. XCIV, 19. — (2) Ps. XXV, 13. — (3) Ps. CVII, 26. — (4) Ps. VI, 4; XLII, 7, 12; XLIII, 5; XLIV, 26. — (5) Ps. CXIX, 25. — (6) Ps. LXXVII, 3. — (7) Ps. CVII, 5, 9. — (8) Ps. CXIX, 28. — (9) Ps. CXIX, 81. — (10) Ps. XLII, 2; LXIII, 22; CXLIII, 6. — (11) Ps. LXII, 2, 6. — (12) Ps. LXIII, 9. — (13) Ps. CIII, 1, 2, 22; CIV, 1, 35. — (14) Ps. CXIX, 20. — (15) Ps. VI, 5; XXXIV, 23; LXIX, 19; etc. — (16) Ps. XXXV, 13, 17; Ps. LIV, 6, etc..... (17) נשמת חיים. — (18) Gen. II, 7. (19) Ps. CIV, 29, 30. — (20) Tob. III, 19-22.

rement d'autres passages bibliques (1), et en particulier de la célèbre vision d'Ézéchiel (2). Lorsque les os des morts se sont réunis, que les muscles ont repris leurs places, que chaque être humain est reconstitué, il faut que l'esprit de Dieu vienne lui rendre la vie. Cet esprit est tout entier entre les mains de Dieu (3); aussi le pécheur a frayeur que Dieu le lui retire et au, jour de sa conversion, il en demande le renouvellement (4).

C'est donc le *ruah* qui fait de l'homme un être vivant. Le *nefesh* est-il distinct du *ruah?* L'esprit serait-il la partie supérieure de l'âme dont le *nefesh* représenterait les puissances moins nobles? Il est difficile de dire si les écrivains de l'Ancien Testament ont eu quelque idée de telles distinctions. Le *nefesh* vivant toutefois a bien l'air de n'être pas autre chose que le *ruah* individualisé dans la matière (5). Notons d'ailleurs que ces termes de chair, d'esprit, d'âme, toujours assez vagues en eux-mêmes, ont été assez souvent employés par l'Ancien Testament comme plus tard par saint Paul, pour désigner ce que nous appellerions aujourd'hui les diverses facultés de l'âme.

Si la vie humaine dépend de la présence en nous de l'esprit de vie, qu'arrive-t-il lorsque Dieu retire ce *ruah?* L'homme se décompose. Tandis que Dieu reprend son esprit, le corps se consume (6), retourne à la poussière (7), ou devient la pâture des oiseaux du ciel et des bêtes de la terre (8); l'homme meurt (9). Tout est-il fini avec cette dissolution de l'être humain? Non. Il survit comme une sorte d'édition atténuée et amoindrie de l'homme, une ombre de sa personnalité, une ombre d'âme capable encore, malgré sa somnolence, d'imprimer quelque mouvement à l'ombre du corps dans laquelle l'imagination juive se la rend sensible et l'incarne. En certains passages de l'ancien Testament (10) le mot *nefesh* peut être associé avec l'idée de mort. Il n'y a rien à cela d'étonnant pour qui se rappelle que le mot *nefesh* est souvent employé pour désigner la personne humaine tout

(1) Ps. CXLVI, 4. — (2) Ézéch. XXXVII, 9 et 11. — (3) Ps. XXXI, 6. — (4) Ps. LI, 12, 13, 14.

(5) Il ne paraît pas y avoir de différence essentielle entre *nefesh* et *ruah* en tant que principe vital. Au point de vue étymologique, les mots ont exactement le même sens et désignent le souffle, la respiration. L'un et l'autre sont employés de la même manière pour désigner le principe de la vie : ici on dit d'une personne mourante que son *nefesh* s'en va (Gen. XXXV, 18), de même que dans Ézéchiel, on dit d'un mort qu'il n'y a plus de *ruah* en lui (Ézéch. XXXVII, 8. Comme le mot *nefesh*, le mot *ruah* est employé pour désigner le sujet des sentiments et des émotions, du chagrin (Job, XIX, 17), de la patience (Ezech. VII, 8), de l'affliction (Prov., XVII, 22; Ps. 41, 19), de l'orgueil (Prov. XVI, 18). Toutefois, dans l'usage et au point de vue psychologique, *nefesh*, désigne plutôt les phénomènes ordinaires de la vie, et *ruah* les émotions extraordinaires de la conscience spirituelle, colère, haine, etc...

(6) Prov. V, II. — (7) Gen. III, 19. — (8) Ps. LXXIX, 2, 3. — (9) Ps. LXXVIII, 50; Ps. CXVI, 8, etc. — (10) Num. VI, 6; XIX, 13; XXIII, 10; Job, XXXVI, 14.

entière. La suite de nos développements montrera en revanche que l'idée d'une survivance chez les Juifs est au-dessus de tout conteste. Nous sommes loin sans doute du concept de l'immortalité d'une âme spirituelle, séparée, subsistant et agissant après la mort avec autant de facilité que durant la vie quoique dans des conditions différentes, jouissant déjà de la récompense ou déjà victime du châtiment. Mais en dépit de certains passages de l'Ancien Testament (1) souvent allégués comme objections et faciles à expliquer si l'on tient compte du contexte, nous sommes plus loin encore de la doctrine de l'extinction complète, plus loin encore des rêveries des Brahmanes et des Stoïciens sur l'absorption finale de l'âme humaine en Dieu ou en l'âme du monde. Le Dr Salmond a longuement insisté pour mettre en lumière ces vérités; il aurait pu se borner à les signaler : il avait plus à dire au sujet des rapports entre les doctrines juives et celles des Babyloniens et des autres peuples sémites avec lesquels surtout les Israélites ont eu des relations. C'est à tort aussi qu'il voit la doctrine de la préexistence des âmes dans le livre de la Sagesse (2); pour ne pas figurer dans le canon protestant des Écritures, ce livre n'a pas un moindre droit à une analyse impartiale, et, de l'aveu même du Dr Salmond, les textes incriminés n'ont pas sûrement le sens qu'il leur donne. Pour le Juif en définitive l'homme subsiste réellement. Il est amoindri par le retrait de l'esprit de vie; il est endormi, incapable d'activités intellectuelles et volitives; sa mémoire et son imagination se sont alourdies; il est devenu l'un des *rephaïm*, des « êtres faibles », semblable aux mânes des Grecs. Mais sa subsistance est absolument personnelle : il subsiste en une ombre qui n'a jamais appartenu qu'à lui et qui ne s'absorbe en aucun autre individu.

Séparées de leur corps, les ombres ont toutes un rendez-vous commun. Le sépulcre où l'on dépose le cadavre est souterrain; le séjour des *ombres* est pareillement un tombeau situé dans les entrailles de la terre. Tous les mânes vont au *schéol* (3), car tel est le nom du royaume des morts. C'est là qu'ils sont réunis à leurs pères et à leur peuple, selon une métaphore familière aux livres bibliques (4). Les idées de *schéol* et de tombeau sont nécessairement connexes, puisque l'une et l'autre évoquent la pensée de la mort et que l'on entre au *schéol* par les tombeaux. Mais le *schéol* n'est pas le sépulcre : Abraham, Jacob, Moïse sont inhumés loin des sépulcres de leurs ancêtres; et pourtant ils vont en mourant se réunir à leurs pères.

(1) Ps. XXXIX, 12-14; CXLVI, 4; Job, VII, 21; XIV, 7, 12, et surtout Eccl. III, 19-22. — (2) Sap. VIII, 17, 19,20. — (3) Ps. XVI, 10; Ps. LXXXIX, 49; XCIV, 17. — (4) Gen. XV, 15; XXV, 8, 17; XXXV, 29; XLVII, 30; XLIX, 29, 33; etc...

Le sens du mot *schéol* est assez difficile à déterminer quant à l'étymologie. Mais les synonymes employés par la Bible et les descriptions qu'elle en donne, nous montrent assez l'idée que les Juifs se faisaient de ce séjour. Les termes de gouffre (1), de parties inférieures de la terre (2), nous parlent déjà de son emplacement; les termes de destruction (3), de gouffre de la destruction (4), de prison souterraine (5), de demeure du silence (6), de pays des ténèbres et de l'ombre épaisse (7), nous informent déjà de sa nature.

Le royaume des morts est en bas; on y descend (8). C'est un séjour immense, et s'étendant fort loin dans le sein de la terre. Pour exprimer la grandeur de la Sagesse divine, Job la dit plus profonde que le *schéol* lui-même (9). Pour peindre d'un trait l'omniscience de Dieu, un proverbe dit que l'abîme et le *schéol*, et à plus forte raison le cœur de l'homme, sont à nu devant lui (10). Et quand Yahweh veut reprendre Job de ses questions téméraires, il lui demande s'il a jamais pénétré au fond des mers, s'il y a vu les portes de la mort, l'entrée du séjour ténébreux (11). Il semble même que dans ce gouffre, il y ait des abîmes plus profonds, une sorte de *schéol* inférieur (12).

Où qu'il soit, et dans ses parties même les moins éloignées, le royaume des morts est le séjour de la tristesse et du souverain malheur : c'est le pays des ténèbres et de l'obscurité, le pays sombre comme la mort, le royaume de l'ombre et du chaos (13). D'où la terreur qu'inspire la pensée de ce séjour : son symbole, c'est le monstre hideux dont la gueule démesurée engloutit les hommes et tout ce qui les enchante ici-bas (14). Terrible, il n'est pas moins insatiable que l'œil même de l'homme (15); il est l'une des trois choses qui ne sont jamais à bout de désirs, l'une des quatre qui ne disent jamais : Assez (16). La crainte qu'il inspire arrache aux écrivains sacrés des cris de tristesse : « Donne à mes yeux la lumière, ô Yahweh, de peur que je m'endorme du sommeil de la mort (17). Ne sois pas sourd à ma voix, de peur que je sois semblable à ceux qui descendent dans la fosse (18). Retire-moi de la fosse et que l'abîme ne m'engloutisse pas, et que la fosse ne se ferme pas sur moi (19).

Et cette crainte est facile à comprendre. D'une part, en effet, il n'est

(1) Ps. XXVIII, 1; XXX, 4; Prov. I, 12; Is., XXXVIII, 18, etc. — (2) Is. XLIV, 23; Ezech. XXVI, 20. — (3) אבדון, Job, XXVI, 6; XXVIII, 22; Prov. XV, 11. — (4) Ps. LV, 24. — (5) Job, XXXVIII, 24; Ps. LV, 24. — (6) Ps. XCIV, 17; CXV, 17. — (7) Job, X, 21. — (8) Num. XVI, 31-33; I Reg. II, 9; Prov. V, 5; VII, 27; Ezéch. XXXI, 15-17; etc. — (9) Job, XI, 8; XXVI, 6. — (10) Prov. XV, 11. — (11) Job, XXXVIII, 16-17. — (12) Deut. XXXII, 22; Is. XIV, 15; Ps. LXXXVI, 13. — (13) Job; X, 21, 22. — (14) Is. V, 14. — (15) Prov. XXVII, 20. — (16) Prov. XXX, 16. — (17) Ps. XIII, 4. — (18) Ps. XXVIII, 1. — (19) Ps. LXIX, 15-17.

personne qui échappe à cette destinée ou qui sorte de ce lieu d'angoisses ; d'autre part, la vie qu'on y mène est des plus lugubres.

Qui donc peut vivre sans voir la mort, se délivrer de la main du *schéol* (1)? Rois et princes, petits et grands, bons et méchants s'y rencontrent (2). Le *schéol* est à ce point le rendez-vous universel que s'y rendre à la fin de ses jours est chose naturelle (3), que prolonger la vie à un malade perdu, c'est le retirer du fond de ce séjour (4). Séjour inévitable et universel, le *schéol* est la demeure définitive de tous les hommes. Le nuage se dissipe et s'évanouit, ainsi celui qui descend au *schéol* n'en remonte pas ; il ne revient plus à sa demeure ; sa maison ne le connaît jamais plus (5). Job ne le sait que trop. Ah ! si Dieu pouvait le mettre à part dans le schéol, s'il lui fixait un terme où il se souviendrait de lui, si l'homme une fois mort pouvait revivre (6)... Mais non ! Les mânes ne reverront jamais la lumière (7), ils ne converseront jamais plus avec l'homme sur la terre des vivants (8).

Cet éloignement n'est que le premier des maux de ce séjour, où le bonheur est à jamais inconnu (9). Étendus dans la poussière (10), comme les corps au tombeau, les mânes sont comme endormis (11). Un sage donne à l'homme ce conseil : Tout ce que ta main peut faire, fais-le dans ta force, car il n'y a ni action, ni réflexion, ni science, ni sagesse au *schéol* où tu te diriges (12). C'est l'inaction d'une ombre assoupie qui ne pense plus à rien que de confus. Sans doute elle éprouve une certaine satisfaction à se retrouver près de ses pères. Sans doute quelque trace des grandeurs anciennes subsiste encore : les ombres de rois ont des ombres de trônes (13). Mais comme tout cela est terne et morne ! Une sorte de demi-réveil peut se produire parfois, en des circonstances exceptionnelles (14), mais ce n'est que pour un instant. Et si, par l'incantation, l'on se hasarde à faire remonter le mort sur cette terre, il est tout troublé et ébloui de revoir la lumière (15). Toutefois dans cette inaction, le plus pénible pour le Juif fidèle, c'est de ne plus louer Yahweh. Pénétré par la pensée du Dieu de l'alliance, l'Israélite des temps les plus brillants de l'histoire juive aimait à s'associer à la liturgie sainte dans les parvis de ce temple où Yahweh résidait ; il aimait à chanter les louanges du Dieu d'Israël. Mais à la mort, c'en était fait de tout culte. Celui qui descend au *schéol* ne verra plus Yahweh (16) ; il n'en gardera plus le souvenir, il ne le louera plus (17). Aussi le pécheur repentant

(1) Ps. LXXXIX, 49. — (2) Job, III, 17-19. — (3) Job, XXI, 13. — (4) Ps. XXX, 4. — (5) Job. VII, 9, 10 — (6) Job, XIV, 13, 14. — (7) Ps. XLIX, 20. — (8) Is. XXXVIII. 11. — (9) Job, VII, 7. — (10) Job, VII, 21; XVII, 16. — (11) Ps. XIII, 4. — (12) Eccles. IX, 10. — (13) Is. XIV, 9. — (14) Is. XIV, 9; Ezech. XXXII, 21, 27. — (15) I Sam. XXVIII, 15. — (16) Is. XXXVIII, 11. — (17) Ps. VI, 6; CXV, 17.

n'hésite pas, sous le coup des châtiments divins, à demander à Yahweh ce qu'il pourra bien gagner à le faire mourir, à le faire descendre au *schéol* : « La poussière a-t-elle pour toi des louanges (1)? Parle-t-on de ta bonté dans le sépulcre, de ta fidélité dans l'abîme? Tes prodiges sont-ils connus dans les ténèbres et ta justice dans la terre de l'oubli (2)? Le vivant, oui, le vivant, te loue comme je le fais aujourd'hui (3). » C'est à ce point que la vie des mânes est triste et sombre, bien qu'aucune douleur positive ne semble les inquiéter.

Et à cet égard, aucune distinction entre les bons et les méchants. Rien sans doute de plus clair chez les Juifs que l'idée de rétribution. Leur concept de la justice divine est trop parfait, leur idée de la faute est trop morale, trop au-dessus du concept de l'infraction rituelle, pour qu'ils n'aient pas l'idée de récompense et de châtiment : autant le Juif croit en Dieu, autant il croit en un Dieu rémunérateur. Le Nouveau Testament nous dira que la mort est la punition du péché (4) ; la même idée se lit aux premières pages de la Genèse (5) : la mort et la douleur sont le châtiment de la faute de nos premiers ancêtres. Oui, il y a un Dieu qui juge la terre (6) ; et souvent, dans les livres sapientiaux en particulier, il est question des arrêts providentiels (7) par lesquels Dieu rend à chacun selon ses œuvres. Mais, il faut l'ajouter, la rétribution dont il s'agit est toute terrestre. Heureux l'homme qui fait le bien, qui révère Yahweh (8) et observe sa loi (9) ; tout ce qu'il fait lui réussit (10). Il est dans la richesse et la gloire (11) ; il jouit du travail de ses mains (12). Rien ne lui manque : les lionceaux ont faim quelquefois, mais le fidèle ne manque de rien (13). Yahweh le fait vivre au milieu de la famine (14). Il possédera le pays (15) et son héritage durera à jamais (16). S'il a quelque peine, le Psalmiste lui affirme qu'au terme de sa longue vie il n'a jamais vu le juste abandonné (17) ; le juste crie vers Yahweh, et Yahweh l'entend, le délivre de sa détresse (18), le protège contre ceux qui le persécutent, contre les langues qui l'attaquent (19), contre les fléaux dévastateurs (20). Le juste n'a pas à redouter que son souvenir s'efface après ses jours (21) ; sa femme est comme une vigne féconde et lui donne de nombreux enfants (22) ; sa postérité sera puissante sur la terre, sa race sera bénie (23). Ce n'est que bien tard qu'il ira rejoindre ses frères ; il verra les fils de ses fils (24) ;

(1) Ps. xxx, 10. — (2) Ps. lxxxviii, 12-13. — (3) Is. xxxviii, 19. — (4) Rom. 12-21. — (5) Gen. ii, 17. — (6) Ps. lviii, 12. — (7) Ps. i, 5. — (8) Ps. cxii, 1 ; Ps. cxxviii, 1. — (9) Ps. i, 2. — (10) Ps. i, 3. — (11) Ps. cxii, 3. — (12) Ps. cxxviii, 2. — (13) Ps. xxxiv, 10, 11. — (14) Ps. xxxiii, 19 ; xxxvii, 19. — (15) Ps. xxxvii, 9. — (16) Ps. xxxvii, 18. — (17) Ps. xxxvii, 25. — (18) Ps. xxxiv, 18. — (19) Ps. xxxi, 21. — (20) Ps. xci, 6. — (21) Ps. cxii, 6. — (22) Ps. cxxviii, 3. — (23) Ps. cxii, 2. — (24) Ps. cxxviii, 6.

car s'éloigner du mal et faire le bien, voilà le secret pour voir de longs jours (1). Et sur son lit de mort, Yahweh sera encore là pour le soutenir et le soulager dans sa maladie (2). Il n'en est pas ainsi du méchant (3). Pareil à la paille que le vent emporte, il est instable en toutes choses (4). Il ne faut pas porter envie à celui qui fait le mal, car il est vite confondu (5); Yahweh tourne sa face contre l'impie pour retrancher de la terre jusqu'à son souvenir (6). Le malheur tue le méchant (7); il a vite disparu du lieu où il était (8); il est fauché aussi promptement que l'herbe (9), il n'atteint pas la moitié de ses jours (10); il est brisé par une fin soudaine (11).

Ainsi donc la rétribution est toute temporelle. Pour le juste, c'est la richesse, l'honneur, l'estime, la prospérité, le succès, une longue vie, puis une sorte de survivance à soi-même dans une postérité glorieuse. Pour le méchant, c'est le malheur, l'infortune, des accidents, une fin subite, la mort en pleine vigueur, sans souvenir, sans postérité. Après le trépas, le Juif ne voit plus de récompense ni de châtiment. Le séjour des morts est essentiellement égalitaire. Bons et méchants s'y rencontrent dans une commune infortune; il n'existe aucune trace précise de différence. Comme le fait justement remarquer le Dr Salmond, les parties les plus profondes du *schéol* ne semblent pas avoir de relation avec l'idée de châtiment. Et il faut se méfier beaucoup de certaines expressions de bonheur ou de malheur que l'on est tenté d'appliquer à la vie d'outre-tombe et qui, en réalité, concernent la vie présente. C'est ici-bas que le juste se promet de jouir à satiété de la fidélité de Yahweh (12). C'est ici-bas qu'est cette terre des vivants où le juste peut marcher en la présence de Yahweh (13), s'approcher de lui (14), prendre plaisir en celui qui le soutient par la main (15), le conduit par ses conseils et le reçoit dans sa gloire (16). Le contexte montre bien que ces expressions se rapportent surtout à cette grande manifestation de Dieu en son peuple, dont le centre est au Temple. Les seuls textes qui aient quelque relation avec la vie future bienheureuse, sont ceux de l'enlèvement d'Hénoch (17) et d'Élie (18); mais ces deux cas sont tellement exceptionnels qu'on ne saurait regarder le sort de ces saints personnages comme la destinée commune des justes. Pareillement, lorsqu'au livre d'Isaïe il est question du feu dévorant, des flammes éternelles qui doivent anéantir les méchants (19), de ce ver rongeur et de ce feu

(1) Ps. XXXIV, 13-15. — (2) Ps. XLI, 4. — (3) Ps. I, 4. — (4) Ps. I, 5. — (5) Ps. XXXI, 18. — (6) Ps. XXXIV, 17. — (7) Ps. XXXIV, 22. — (8) Ps. XXXVII, 10. — (9) Ps. XXXVII, 1, 2. — (10) Ps. LV, 24. — (11) Ps. LXXIII, 19. — (12) Ps. XVII, 15. — (13) Ps. CXVII, 9. — (14) Ps. LXXIII, 28. — Ps. (15) LXXIII, 23, 25. — (16) Ps. LXXIII, 24. — (17) Gen. V, 24. — (18) II Reg. II, 11. — (19) Is. XXXIII, 14.

inextinguible qui consument les cadavres des révoltés aux portes de la nouvelle Jérusalem (1), l'ensemble des oracles où figurent ces passages prouve bien qu'il s'agit des châtiments qui affligent les méchants dans la vie présente.

C'est en un tout autre sens que l'idée du *schéol* est parfois unie à l'idée de bonheur et de peine. Il est en effet, dans cette vie, des maux plus terribles que l'inaction, exempte de douleur, à laquelle on se trouve réduit au *schéol;* dans le séjour des morts on est à l'abri des coups du méchant; le captif n'y entend plus la voix de l'exacteur (2). C'est parce qu'à une infortune extrême, ils préfèrent un état moins lamentable, que les malheureux attendent la mort et la recherchent plus ardemment qu'un trésor (3). Job préfère le trépas à ses tourments (4) parce qu'au *schéol* seul il peut espérer de trouver le repos (5). Aussi aux yeux du juste éprouvé, l'entrée au royaume des morts peut passer pour une délivrance, être considérée comme une faveur. En revanche, le *schéol* est un châtiment pour les méchants qui y tombent alors qu'ils avaient au plus haut point l'espérance de vivre. C'est pourquoi le sage nous avertit que la débauche conduit de bonne heure au lieu du silence, que les pieds de la courtisane descendent à la mort, que ses pas mènent aux enfers (6), que sa demeure est sur la voie qui conduit aux asiles de la mort (7). Quant aux impies, le *schéol* les absorbe, ils y descendent tout vivants (8), en troupeaux (9).

Le Dr Salmond n'a pas mis assez en lumière toutes ces idées; il a sacrifié à beaucoup de détails accessoires le fond même de son sujet. Il n'a pas non plus assez insisté sur l'origine des doctrines juives. Ce n'est pas sans raison que les Hébreux se réclament d'ancêtres babyloniens, qu'ils font sortir Abraham d'Ur Kasdim. Les idées eschatologiques des Juifs et celles des Chaldéens présentent un très grand nombre de points de contact. Pas de contraste sensible soit au point de vue de la conception de la vie présente et de la rétribution terrestre, soit au point de vue du séjour d'outre-tombe, de la description du royaume des morts et de la commune destinée qui y attend tous les humains. Rien à cela d'étonnant. Lorsque Dieu commença d'éduquer le peuple choisi, les esprits n'étaient pas à l'état de table rase. Il les prit avec les idées qu'ils tenaient de leur pays d'origine, et peu à peu, par une éducation progressive, il dissipa les ténèbres et propagea la lumière.

Toutefois le Dr Salmond a remarqué, dans un chapitre qu'il faudrait

(1) Is. LXVI, 24. — (2) Job, III, 13-19. — (3) Job, II, 20-22. — (4) Job, VII, 15. — (5) Job, XVII, 13-16. — (6) Prov. V, 45. — (7) Prov. VII, 27. — (8) Ps. LV, 16. — (9) Ps. XLIX, 15.

analyser tout entier, les différences qui dès l'aurore de la Révélation antique, donnèrent aux croyances juives une supériorité absolue. Dès que Yahweh, en effet, se fut manifesté aux Juifs, leur idées s'élevèrent à un niveau supérieur, leur doctrine posséda en elle-même un principe de progrès et de développement qui devaient aboutir comme de nécessité aux idées chrétiennes. La connaissance d'un Dieu tout-puissant et éternel se conciliait mal avec l'idée de destruction. L'idée claire d'un Dieu souverainement moral et parfaitement juste devait mettre en lumière l'insuffisance des rétributions d'ici-bas. Si la pensée de la présence de Dieu et de sa compagnie suffisent à rendre la vie supportable au fidèle malheureux lui-même, le désir de perpétuer à jamais ce commerce avec la divinité ne pouvait manquer de prendre place dans les cœurs. L'alliance enfin, dont la doctrine dominait toute l'histoire d'Israël et expliquait la vie du peuple et des individus, devait-elle cesser sans retour? Si le concept que les Juifs ont de Dieu doit faire naître des questions, leurs idées sur l'homme en susciteront à leur tour. L'homme était immortel dans le premier plan de Dieu et la mort est le fruit du péché. D'autre part, la vie de l'homme est tout entière entre les mains de Dieu, qui peut à son gré maintenir ou retirer son souffle; l'arrêt porté contre le pécheur sera-t-il donc irréformable à jamais? Dieu sera-t-il sans miséricorde?

Telles étaient les questions qui allaient se poser. Leur solution présentait en Israël une facilité particulière. Le seul Dieu du ciel et de la terre est aussi le Dieu des enfers; l'empire du monde, aux yeux du Juif, n'est pas divisé. Yahweh est présent dans le séjour des morts (1); seul il y voit clair (2). Son pouvoir y est absolu : c'est lui qui fait mourir et qui fait vivre, qui fait descendre au *schéol* et qui en ramène (3), lui qui empêche son fidèle d'y descendre (4). Il pourrait, à son gré, y poursuivre ses ennemis (5) ou en retirer ses serviteurs (6). Aussi, quand les vieilles idées seront trouvées insuffisantes, la théologie juive aura en elle un principe d'évolution; les conceptions païennes iront se dégradant sans cesse, mais la théologie juive avancera toujours.

*
* *

Les problèmes et leurs solutions dans les livres protocanoniques. — En esquissant le développement des idées chez les Hébreux, nous nous attachons à l'ordre logique plutôt qu'à l'ordre chronologique. D'une part, en effet, on ne peut pas toujours conclure de l'antériorité

(1) Ps. CXXXIX, 8. — (2) Job, XXVI, 6. — (3) I Sam. II, 6. — (4) Ps. XVI, 10. — (5) Amos, IX, 2. — (6) Os. XIII, 14.

des doctrines à celle des documents. D'autre part, les dates de beaucoup de livres ou fragments bibliques sont douteuses et il en est très peu d'incontestées. Néanmoins le développement logique est assez généralement en harmonie avec l'ordre chronologique.

Parmi les livres protocanoniques de l'Ancien Testament, les Hagiographes et les livres prophétiques (les *prophetæ posteriores* surtout) ont pour nous une importance considérable. Chacun de ces deux groupes d'écrits nous fournit en effet des renseignements spéciaux en rapport avec les différents problèmes qui y sont étudiés.

Parmi les Hagiographes ce sont les livres poétiques que nous avons à interroger. Comme tous les poètes, ceux de la Bible font revivre dans leurs œuvres leurs sentiments intimes avec ceux de leurs contemporains; leurs poèmes sont avant tout l'écho de sentiments individuels. Or, parmi les préoccupations de l'âme juive, celle de la douleur a été la plus féconde en résultats au point de vue qui nous occupe. Il est peu d'âmes qui échappent à la douleur; mais dans le cœur du Juif fidèle elle produisit des aspirations vers un ordre de choses qu'il n'osait pas encore regarder comme réel; elle suscita en son esprit des problèmes insolubles par les croyances de sa race.

Le Dr Salmond insiste beaucoup sur ces intuitions, ces prévisions des âmes dévotes aux prises avec l'irréductible conflit. Il leur en coûtait en effet de se dire que Yahweh rétribuait ici-bas et de se voir, avec la conscience de leur justice, sans cesse en proie à la douleur, tout près de mourir sans avoir reçu la récompense de leur vertu. Il leur était dur de se dire que le crime était châtié sur cette terre et de constater en même temps qu'à leurs côtés, le méchant coulait d'heureux jours à l'abri du malheur. Dans cette anxiété, l'âme du juste soupirait après des horizons moins sombres. Les Ps. XVI et XVII n'ont pas toute la signification que leur donne le Dr Salmond; à la lettre, ils expriment les sentiments d'un juste en prière qui supplie Yahweh de le délivrer d'un péril extrême, et, plein de confiance, se réjouit déjà de goûter longtemps encore la société du Dieu de l'alliance. Mais quand le Psalmiste demande à Yahweh de ne pas le laisser descendre au *schéol*, de lui faire connaître le chemin de la vie, la plénitude des joies que l'on éprouve en la présence de Dieu, les douceurs dont à jamais on jouit à sa droite, ses paroles semblent trahir des aspirations vers un ordre de choses dans lequel la possession de Dieu ne sera jamais interrompue par les tristesses et l'isolement du royaume des morts.

(1) Ps. XVI, 10, 11.

Ces aspirations prennent une forme différente dans le livre de Job. Accablé par la misère, le juste se voit mourir avant que sa justice ne soit reconnue. Si du moins Yahweh le mettait à part dans le *schéol*, s'il le cachait jusqu'à ce que sa colère fût passée, si l'homme une fois mort pouvait revivre, Job s'y résignerait et attendrait une sentence plus favorable (1). Sans doute, nous l'avons déjà dit, Job ne peut se bercer de cet espoir (2), mais le vœu est clairement formulé. Job semble y revenir en un passage moins clair, il est vrai. Se sentant tout près de la mort, il conjure la terre de ne pas couvrir son sang, de ne pas étouffer son cri de vengeance : il a encore un témoin dans le ciel, un garant dans les hauteurs (3). Ce n'est qu'un souhait encore, pas une espérance : Job ajoute aussitôt que le nombre de ses années touche à son terme, qu'il s'en va par un sentier d'où il ne reviendra pas (4).

Toutefois, il y a dans les Hagiographes plus que des aspirations vers un ordre de choses meilleur. En différents endroits, le problème de l'insuffisance des rétributions terrestres est posé dans toute sa force.

Trois psaumes d'abord nous permettent de suivre le mouvement des idées à cet égard : les Ps. XXXVII, XLIX et LXXIII.

Le Ps. XLIX est le premier dans l'ordre logique. Le juste persécuté a été un instant surpris de voir ses ennemis se confier dans leurs ressources, se vanter de leurs richesses immenses (5). Mais son étonnement n'a pas été de longue durée. Il a bien vite constaté la vérité de l'antique solution. Le sot et l'insensé meurent bientôt et laissent à d'autres leurs richesses (6). Quoique placés dans les honneurs, ils ne durent pas (7), ils vont en troupeaux au *schéol ;* bientôt les justes les fouleront aux pieds (8). Quant au fidèle, Yahweh le délivre de la mort et le retient auprès de lui (9).

Dans le Ps. XXXVII, le problème est supposé déjà plus troublant. Ici le Psalmiste ne parle pas en son nom. Il se fait le consolateur du juste éprouvé : « Ne t'irrite pas contre le méchant (10), contre celui à qui tout réussit (11). Mets un terme à ta colère ; ne t'irrite pas, car tu ferais mal (12) ; mais tais-toi devant Yahweh et mets en lui ta confiance (13). » Il est facile de saisir l'état d'âme que trahissent ces paroles. Déçu en voyant prospérer l'impie qui intrigue contre le fidèle et grince des dents contre lui (14), qui tire le glaive pour massacrer ceux qui marchent dans le droit chemin (15), le juste s'est irrité et devant Yahweh

(1) Job, XIV, 13-15. — (2) Job, XIV, 18-20. — (3) Job, XVI, 18-19. — (4) Job, XVI, 22. — (5) Ps. XLIX, 17. — (6) Ps. XLIX, 11. — (7) Ps. XLIX, 13. — (8) Ps. XLIX, 15. — (9) Ps. XLIX, 16. — (10) Ps. XXXVII, 1. — (11) Ps. XXXVII, 7. — (12) Ps. XXXVII, 8. — (13) Ps. XXXVII, 7. — (14) Ps. XXXVII, 12. — (15) Ps. XXXVII, 14, 32.

lui-même, il a fait entendre des paroles déplacées : il a presque perdu la patience. Ce psaume est bien plus explicite que le précédent : ici toutefois le problème a été plutôt senti qu'exprimé. Pour la solution le Psalmiste en revient encore aux anciennes idées. Il a été jeune et il a vieilli; il n'a jamais vu le juste délaissé mais sa race a toujours été bénie (1). Au contraire, il a vu un jour l'impie redoutable qui s'étendait comme un arbre verdoyant; il est passé ensuite et le méchant n'était plus; il a cherché et l'impie avait disparu (2).

Au Ps. LXXIII, le problème est posé avec la plus grande clarté. Le fidèle éprouvé a connu un moment d'angoisse, presque de défaillance; peu s'en est fallu que ses pieds n'aient bronché; il n'a tenu à rien qu'ils n'aient glissé (3). Il portait envie aux hommes superbes, à la paix des impies (4). Rien en effet qui les entrave (5); exempts des vicissitudes humaines et des fléaux communs aux mortels, ils se pavanent dans leur orgueil, ils se targuent de leur violence (6). Et pourtant Dieu sait s'ils sont méchants : l'iniquité sort de leur cœur; ils vont au delà de leurs mauvais desseins (7); ils ouvrent la bouche contre Dieu lui-même (8). Et toujours heureux, ces impies accroissent leurs richesses tandis qu'à côté d'eux en vain le fidèle conserve son cœur pur et ses mains innocentes; en vain il est tourmenté chaque jour et il souffre dès le matin (9). Dans cette angoisse le juste a eu un moment de tentation terrible : « Si j'allais faire de même... » Mais c'eût été trahir la race des enfants de Dieu (10). Il a réfléchi, il est allé devant le sanctuaire de Dieu, et il a contemplé la fin des méchants. Oui, c'est bien vrai, Dieu les a placés sur des pentes glissantes et ils sont tout à coup ruinés sans retour (11). Et après avoir avoué sa sottise (12), le psalmiste termine en chantant la joie que l'on goûte en la compagnie de Dieu quand on met en lui sa confiance (13).

Cette fois le problème a été nettement posé et si le fidèle adhère encore à la vieille solution, c'est plutôt par sa foi que par sa raison. Un grand pas est donc fait : le Dr Salmond n'a pas assez insisté sur l'importance de ces questions pour le progrès du problème de la destinée. Il s'est trop arrêté, à propos de ces psaumes, sur quelques expressions de détail qui ne mènent pas plus loin que celles des Pss. XVI et XVII.

Même défaut à noter en ce qui regarde le livre de Job. L'apport le plus considérable de cet ouvrage au développement de la doctrine de

(1) Ps. XXXVII, 25, 26; cf. v. 6, 9, 11, 19, 23. — (2) Ps. XXXVII, 35, 36; cf. v. 2, 9, 10, 15, 28, 38. — (3) Ps. LXXIII, 2. — (4) Ps. LXXIII, 3. — (5) Ps. LXXIII, 4. — (6) Ps. LXXIII, 5 et 6. — (7) Ps. LXXIII, 7. — (8) Ps. LXXII, 1, 9-11. — (9) Ps. LXXIII, 12. — (10) Ps. LXXIII, 13, 14. — (11) Ps. LXXIII, 15. — (12) Ps. LXXIII, 16-20. — (13) Ps. LXXIII, 21, 22. — (14) Ps. LXXIII, 23-28.

l'immortalité ne consiste pas dans quelques aspirations isolées, mais dans l'exposé du problème qui domine toute la composition et dans les solutions qui y sont déjà énoncées.

« L'auteur du livre de Job, en effet, se mettait en face de ce problème : que faut-il penser de la justice divine puisque l'homme de bien est souvent malheureux en ce monde autant et plus que le méchant? Le problème était présenté sous forme d'histoire. Un juste nommé Job, étranger à la race d'Israël, un de ces fils de l'Orient si célèbres par leur sagesse, vivait dans l'opulence. Dieu, pour l'éprouver, autorise un esprit jaloux des hommes, Satan, à le priver de tous ses biens, à lui ravir ses enfants et finalement à le frapper d'une terrible maladie. Job ne se plaint pas, il n'accuse pas Dieu. Trois de ses amis arrivent pour le consoler. Leur visite donne lieu à la discussion théorique du problème qui vient d'être posé en fait. Le récit marque très clairement que les malheurs de Job sont une épreuve et non un châtiment; mais les amis de Job et Job lui-même ne s'en doutent pas. Cette ignorance rend la discussion possible et en fait l'intérêt : Job ne sait comment expliquer ce qui lui arrive, car il a toujours pensé que le malheur doit atteindre seulement le méchant; d'autre part, ses amis, raisonnant d'après le même principe, le supposent coupable. Le débat donc s'engage sur une espèce de malentendu qui ne sera jamais complètement dissipé. Au début, Job se plaint de sa destinée, sans accuser Dieu... Puis (en présence des attaques de ses amis), il niait que le malheur soit toujours la punition d'un péché, que le juste soit toujours heureux, le méchant toujours malheureux... Poussé à bout (par les discours de ses amis), il en appelait à Dieu lui-même, défiant en quelque sorte le ciel de le prendre en défaut (1). »

Le problème est clairement articulé. Diverses solutions sont données. En réponse à la provocation de Job, « Yahweh paraissait, il imposait silence à Job, en lui disant : N'es-tu pas une créature? Comment oses-tu critiquer la conduite de ton Créateur (2)? » Yahweh ne nie pas que le problème ne soit grave et assez inexpliqué, il se contente de dire à l'homme que son intelligence est trop faible pour discuter de si hautes questions.

Le prologue et l'épilogue du livre mettent en lumière une nouvelle idée. La souffrance du juste y apparaît comme une épreuve de sa fidélité; après avoir perdu tous ses biens, « Job rentrait en possession de sa félicité première et en jouissait longtemps... et l'on restait sous

(1) Loisy, *le Livre de Job*, introduction, pp. 22, 23. C'est d'après la belle traduction de M. Loisy, que nous avons fait nos citations du livre de Job.

(2) Loisy, *op. cit.*

cette impression que tout en ce monde finit par tourner à bien à ceux qui aiment et pratiquent la justice (1). »

Quelques solutions secondaires sont encore exposées dans notre livre de Job. Survenu après coup, un interlocuteur hasarde quelques hypothèses nouvelles. Eliu « enseigne que la souffrance est un moyen d'éducation entre les mains de Dieu, qu'elle éclaire l'homme sur sa faiblesse et ses misères, qu'elle l'aide à s'amender parce qu'il y a toujours dans les plus justes matière à correction (2). »

Y a-t-il autre chose dans ce livre de Job qui, plus que les autres Hagiographes, fait avancer la théologie des fins dernières? Il est difficile de le dire. Nous ne saurions en effet, à la suite du Dr Salmond, attacher une importance capitale au fameux passage XIX, 25-27, et en déduire que Job se promet de voir Yahweh après sa mort et de ressusciter. Le sens de ce texte est trop douteux dans la Massore, les versions les plus anciennes présentent des idées trop différentes, les commentateurs modernes une trop grande variété pour que nous puissions tirer de ces quelques versets une donnée certaine (3).

En définitive, ni les psaumes ni le livre de Job ne font autre chose que nous amener à toucher du doigt l'insuffisance de la solution antique : ils ne la remplacent pas. Un conflit irréductible a éclaté entre l'idée d'un Dieu souverainement juste et l'expérience des inégalités des rétributions terrestres; et l'on n'a pu calmer les angoisses de l'âme fidèle qu'en insistant sur son impuissance et en lui proposant quelques solutions toutes secondaires. La solution qui fera la lumière complète est encore à trouver.

Si des Hagiographes nous passons aux prophètes, un problème nouveau se présente qui va singulièrement faire avancer notre question. Il ne s'agit plus ici des anxiétés d'une âme tourmentée par les incertitudes de son sort : il s'agit de la nation elle-même et de ses destinées. Naturellement c'est à un moment critique pour la vie d'Israël que ce problème se précise davantage : il se manifeste par l'importance toujours croissante de ce qu'on appelle l'*espérance messianique*. Cette espérance en renferme deux autres : celle du règne de Dieu et celle du roi messianique. Le concept du roi messianique est, au moins pour l'époque qui nous occupe, étranger à la doctrine de la rétribution et de l'immortalité. Il n'en est pas ainsi de l'attente du règne de Dieu. Nous en résumons en quelques mots les lignes principales, afin que

(1) Loisy, *op. cit.*, p. 23.

(2) Loisy, *op. cit.*, p. 34.

(3) Pour toutes ces variantes, voir Dr Salmond : *Appendice*, note H, pp. 689-694, — et Loisy, *op. cit.*, pp. 6 et 11.

l'on puisse aisément comprendre l'influence que cette grande doctrine devait exercer sur les esprits. Yahweh est, d'après les prophètes, le seul dieu de toutes les nations. Mais pour le plus grand nombre d'entre elles il est un inconnu. Seul le peuple juif a eu le privilège du choix divin et des manifestations de Yahweh. C'est par Israël que le Très-Haut a voulu établir son royaume sur la terre. Mais son dessein a été compromis : le peuple choisi a failli à sa mission, il s'est lui-même détourné de son Dieu. Il n'en sera pas toujours ainsi : le mal et l'idolâtrie ne prévaudront pas à jamais. Un jour va venir où Yahweh réclamera ses droits. Il détruira pour jamais les puissances ennemies, c'est-à-dire les nations païennes. Quant à Israël, il sera châtié, il mourra ; mais à la différence des autres nations, Yahweh lui laissera la faculté du repentir, et, après sa pénitence, il le restaurera et s'en servira pour inaugurer son règne définitif. Le monde entier, bouleversé par les interventions divines, sera renouvelé ; le règne de Dieu y amènera le triomphe de la justice et la paix. Cette belle et grande doctrine fit surtout avancer les deux notions de *résurrection* et de *jugement;* pour en comprendre le développement, il faut les considérer avant, puis après l'exil.

Pas plus que les Hagiographes, aucun livre prophétique antérieur à la captivité ne contient d'une manière certaine l'idée de la résurrection des individus. En revanche, les plus anciens de ces livres désignent souvent par le nom de résurrection, cette restauration de la nation juive qui doit inaugurer le règne de Dieu. C'est ainsi qu'Osée tient à son peuple agonisant ce beau langage : « Venez, retournons à Yawch, car il a déchiré, mais il guérira ; il a frappé, mais il bandera nos plaies ; il nous rendra la vie dans deux jours, et le troisième jour il nous relèvera et nous vivrons devant lui (1). » Le même prophète fait encore dire à Yahweh au sujet du peuple d'Israël désigné sous le nom d'Ephraïm : « De la main du *schéol* les délivrerai-je ? Les sauverai-je de la mort (2) ? » Ce sont, sous d'autres images, les mêmes idées qu'exprime Amos : « En ce temps-là je relèverai la maison de David qui tombe ; j'en réparerai les brèches, j'en restaurerai les ruines, je la rebâtirai telle qu'aux anciens jours (3). » Si d'Israël nous passons en Juda, la même pensée se représentera à nous. Nous la retrouverons dans ce texte, où le livre d'Isaïe annonce que « sur le mont Sion, Yahweh anéantira la mort pour toujours (4). » La grande vision des ossements arides dans Ézéchiel (5), donnera à cette métaphore toute la puissance d'expression dont elle est susceptible. Mais gardons-nous de voir autre chose en cette

(1) Os. VI, 1, 2. — (2) Os. XIII, 14. — (3) Am. IX, 11-14. — (4) Is. XXV, 7, 8. — (5) Ézéch. XXXVII.

vision que la restauration d'Israël. Voici en effet comment Ézéchiel la conclut : « Yahweh me dit : Fils de l'homme, ces os sont toute la maison d'Israël... Voici que j'ouvre vos tombeaux, et que je vous fais sortir de vos sépulcres, ô mon peuple, et que je vous fais rentrer dans la terre d'Israël, et vous saurez que je suis Yahweh lorsque j'ouvrirai vos tombeaux et que je vous ferai monter de vos tombeaux, ô mon peuple (1). »

Ainsi donc la victoire sur la mort, la sortie du *schéol*, la destruction de la mort, la résurrection enfin si bien décrite dans Ézéchiel : autant de métaphores qui se rapportent toutes à la restauration du peuple, sans rien dire du retour des individus à la vie (2). Faut-il voir d'ailleurs en ces images elles-mêmes le reflet de certaines idées qui auraient commencé à s'acclimater en Israël? Le langage d'Ézéchiel suggérerait facilement une telle hypothèse. Il ne faut l'accepter pourtant qu'avec réserve, car les prophètes dont nous venons de parler ont tous gardé l'antique conception des fins dernières (3).

Quant à l'idée du jugement, son histoire se présente à nous sous un tout autre jour. Elle est en effet très ancienne dans les livres juifs, tant hagiographes que prophétiques. De bonne heure, on désigna sous le nom de jugement toute intervention de la Providence divine ayant un caractère de rétribution. Aussi la première pensée qu'éveille dans la théologie juive le mot de jugement, c'est celle d'un acte divin récompensant le bien et châtiant le mal : au même titre que la rétribution, ce jugement tout individuel se passe dans le temps. C'est lui que les méchants ne peuvent supporter (4) ; Yahweh en l'accomplissant, prend en main la cause du juste contre un peuple infidèle (5) ? il rend contre le pécheur des arrêts dont celui-ci, devenu pénitent, reconnaît la justice, des sentences dont il proclame l'intégrité (6). C'est de ce jugement que parle le *Qohéleth* en plusieurs endroits de son livre dont le Dr Sal-

(1) Ezech. XXXVII, 11-13.

(2) Il est un passage du livre d'Isaïe qui est assez difficile à expliquer au point de vue de l'idée qui nous occupe; c'est le fameux texte Is. XXVI, 19. — Le Dr Salmond l'interprète des individus; à ses yeux d'ailleurs, la date de ce morceau est tout à fait incertaine. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, nous croyons que ce passage se rapporte à la restauration d'Israël. Dans les versets 7-19 du chapitre XXVI, le prophète fait une antithèse entre les ennemis d'Israël et de Yahweh et le peuple choisi. Les ennemis de Yahweh, ces maîtres qui ont dominé sur Israël (v. 13), sont morts et ne revivront pas, ils sont anéantis jusqu'en leur souvenir (v. 14). Quant au peuple de Dieu, le prophète demande à Dieu de le multiplier, de l'agrandir (v. 15) : il constate qu'Israël n'est pas sauvé (v. 18) et c'est alors qu'il dit : Que tes morts revivent, que mes cadavres se relèvent! Réveillez-vous et tressaillez de joie, habitants de la poussière, car ta rosée est une rosée fécondante. Et la terre rendra les ombres (v. 19). Il est difficile, étant donné le contexte, de voir autre chose ici que la renaissance du peuple.

(3) Is. XIV, 15; LI, 14; Jér. LI, 39, 57; Thren. III, 6, 47, 55; Ez. XXVI, 20; XXVIII, 8; XXXII, 21. — (4) Ps. I, 5. — (5) Ps. XLIII, 1. — (6) Ps. LI, 6.

mond nous paraît exagérer la portée. Ayant constaté qu' « au lieu établi pour le jugement il y a la méchanceté » (1), l'Ecclésiaste dit en son cœur : « Dieu jugera (*ou*, juge) le juste et le méchant ; car il y a là (*ou peut-être*, car il a fixé, שָׁם *pour* שֵׁם) un temps pour toute chose et pour toute œuvre (2) ». « Jeune homme, dit ailleurs le Sage, réjouis-toi dans ta jeunesse, livre ton cœur à la joie pendant les jours de ta jeunesse, marche dans les voies de ton cœur et selon les regards de tes yeux : mais sache que pour tout cela, Dieu t'appellera en jugement (3) ». Et il termine son livre par ce bon conseil : « Crains Dieu et garde ses commandements : c'est là tout l'homme ; car Dieu amènera (*ou* amène) toute œuvre en jugement, au sujet de tout ce qui est caché, soit bien, soit mal (4). » Rien en tous ces passages qui dépasse sûrement l'idée du jugement providentiel exercé par Dieu ici-bas. La pensée des Hagiographes sur le jugement et la rétribution toute terrestre des individus se retrouve aussi dans les prophètes anciens; inutile d'insister sur ce point dont témoignent des textes fort nombreux (5).

Chez les prophètes, c'est l'idée du jugement national qui attire surtout l'attention. Dieu, en effet, dirige les peuples comme les individus ; et pour les uns comme pour les autres, sa providence s'exerce par une succession de jugements : selon que les nations sont, ou non, fidèles à Yahweh, il les récompense ou les châtie. Aussi est-ce par une série de jugements que se réalisera l'espérance messianique. Les nations païennes sont les puissances ennemies, les adversaires irréconciliables de Yahweh : aussi les prophètes, ne manquent jamais d'annoncer contre elles les plus terribles des jugements divins (6). Quant au peuple élu, Yahweh prononcera contre lui un arrêt de mort, mais il le ressuscitera : ces dernières pensées remplissent tous les écrits des prophètes. Ces jugements d'ailleurs varient beaucoup avec les circonstances qui les motivent. En certains cas, ils prennent une forme particulièrement dramatique : aux yeux du prophète l'extirpation totale du mal en Israël et dans le monde est tout à fait proche; le règne de Dieu est sur le point de commencer. De là ces grandes descriptions du jour de Yahweh (7), de ce jour ténébreux et sans lumière (8), de ce jour de trouble et de détresse (9) durant lequel Yahweh va visiter la terre, en extirper le mal et amener le règne de la justice (10); de là ces images grandioses du bouleversement général qui, d'abord employées pour peindre la ruine des grands royaumes et de leurs capitales (11), forme-

(1) Eccles. III, 16. — (2) Eccles. III, 17. — (3) Eccles. XI, 8, 9. — (4) Eccles. XII, 13-14. — (5) Is. I, 19, 20, etc.. ; Jer. XII, 1, 2, 3 ; XVII, 10, 11, etc. — (6) Joël, III ; Amos, I-II ; Is. XIII-XXIII ; Jer. XLVI-LI : Ezech. XXV-XXXIX (*passim*). — (7) Joël, I, 15 ; Is. XIII, 9 et ss. — (8) Amos, V, 18. — (9) Sophon. I, et plus spécialement I, 15. — (10) Is. XI, 1-9. — (11) Is. XI, 1-5.

ront plus tard l'un des éléments du tableau de la destruction finale.

Mais quoi qu'il en soit des détails, le jugement et la résurrection dont parlent les prophètes s'appliquent à la nation et non aux individus; en Juda comme chez les autres peuples de cette époque, les intérêts nationaux absorbent complètement les intérêts individuels. De plus, cette résurrection et ce jugement se passent ici-bas : terrestre doit être le règne de Dieu, temporel le triomphe des Juifs. Notons encore ce détail : dans la conception des prophètes, le jugement sur Israël précède sa résurrection. Nous n'avons pas encore ici l'idée de la résurrection dernière et du jugement final de tous les peuples. Le sort des individus dans les livres prophétiques dont nous venons de parler est passé sous silence, ou si l'on en parle, c'est de la même manière que dans les Hagiographes. Ces idées se reflètent aussi dans un certain nombre de Psaumes au caractère national (1), et toujours les individus sont sacrifiés à la nation.

Il n'en devait pas toujours être ainsi et Ézéchiel devait avoir une grande influence sur la modification de ces idées. Sa situation le prédisposait à tenir des individus un plus grand compte que ses prédécesseurs. Il avait vu Jérusalem tomber victime des fautes du peuple. Beaucoup de Juifs étaient venus le rejoindre dans l'exil : il s'attacha à opérer en eux ce travail de conversion qui devait hâter l'heure de la miséricorde. Mais pas plus que les Juifs de Jérusalem, ceux de la captivité ne revenaient à Dieu : ils demeuraient idolâtres comme leurs pères; et de nouveaux châtiments ne pouvaient manquer de survenir. Le prophète le comprit alors : ses espérances devaient se porter sur les individus et non plus sur le corps de la nation. Lui, était comme une sentinelle postée par Dieu pour prêcher au méchant et au juste détourné de Yahweh. Le sort de chacun dépendait de sa fidélité à la parole prophétique (2). Dans le peuple choisi lui-même, les jugements divins auraient à s'exercer pour séparer le bon grain de la paille. La nation comme nation ne se convertissait pas; elle ne pouvait donc être sauvée. Yahweh devait juger les individus, et seuls, les individus trouvés fidèles allaient être le noyau du nouveau peuple, le peuple du règne messianique (3). Avec Ézéchiel le jugement de national devenait individuel. Mais il restait terrestre, ayant pour terme la participation des individus trouvés justes à la résurrection d'Israël. Le Dr Salmond a presque entièrement passé sous silence cette modification si importante qu'Ézéchiel introduit dans l'idée de jugement.

(1) Ps. L; XCVI, 13; XCVIII, 9; CX, 6, etc. — (2) Ez. III, 17-21; XXXIII, 6-9. — (3) Ez. XI, 17-21; XVIII, 22-24; XX, 37 et ss... ; etc...

Le plus grand nombre des prophètes postérieurs à l'exil tient le même langage que les précédents. Un seul fait exception; mais cette exception met un abîme entre lui et ses prédécesseurs. Il nous faut citer entièrement le passage où Daniel parle du jugement et de la résurrection; il termine ainsi l'une des plus belles de ses visions apocalyptiques : « En ce temps-là, se tiendra debout Michel, le grand prince, celui qui se tient près des fils de ton peuple; et ce sera un temps d'angoisse tel qu'il n'en fut jamais depuis qu'il y a des peuples jusqu'à ce jour; et en ce temps-là sera sauvé ton peuple, quiconque sera trouvé écrit dans le livre. Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, ceux-ci pour une vie sans fin et ceux-là pour l'opprobre et la honte éternelle. Et les sages brilleront comme brille le firmament et ceux qui auront appris la justice à un grand nombre (resplendiront) comme des étoiles, à jamais et pour toujours (1). » Ce passage est trop clair pour qu'il faille le commenter. Il nous transporte au dernier jour du monde, à ce jour d'angoisses sans précédent, qui marquera la fin de l'ordre de choses actuel et le début du règne messianique. En ce jour le peuple choisi sera sauvé. Il s'agit bien ici d'un salut individuel; car ceux-là seuls seront sauvés qui seront écrits sur le livre de vie. Aussi les fils d'Israël qui dorment dans la poussière n'auront pas tous le même sort. Tous se réveilleront, car le salut dont il s'agit se réalisera après la mort. Un jugement aura lieu, avec deux issues différentes; aux uns, ceux qui ne seront pas écrits sur le livre, la honte éternelle: aux autres, ceux qui auront été sages et auront enseigné la justice, une vie glorieuse et indestructible. Ce texte nous présente l'idée de la résurrection et du jugement individuels à la fin des temps, la première idée nette et précise de la rétribution d'outre-tombe, avec le partage définitif qu'elle introduira entre les bons et les méchants. Remarquons-le toutefois, dans ce passage, il n'est question que des Juifs : il ne s'agit pas expressément de faire participer les païens au royaume messianique; le jugement n'intervient que pour discerner parmi les Juifs, ceux que leur justice rend dignes de ce royaume et ceux que leur méchanceté met au rang des idolâtres.

Ce texte nous élève bien au-dessus de ce que nous avons rencontré jusqu'ici. On entrevoit pourtant le lien qui le rattache aux conceptions d'Ézéchiel. Celui-ci s'était appliqué à mettre en relief le rôle de l'individu dans la restauration messianique. Mais dès lors que la participation au règne de Dieu devenait, d'une certaine manière, la récompense de la vertu individuelle, aucun juste d'Israël ne devait en être

(1) Dan. XII, 1-3.

exclu ; et dès lors le problème se posait du sort réservé aux défunts.

Les points de contact entre le texte de Daniel et ceux des autres prophètes frappent beaucoup moins toutefois que les divergences. Et l'on est porté à se demander comment a été franchi l'espace immense qui vient d'être parcouru. Cette question se pose avec d'autant plus de force que le progrès des idées juives va s'accentuant, surtout à partir du moment où Israël entre en relations avec un peuple célèbre dans l'antiquité pour ses conceptions sur les choses d'outre-tombe. Sans doute l'histoire de la théologie avestéenne est peu connue. Mais certains textes des anciens historiens grecs sont intéressants à recueillir. Citons en particulier celui d'Hérodote qui fait dire à Prexaspe : « Si les morts se relèvent maintenant, attends-toi donc à voir aussi se relever Astyage le Mède (1). » Le langage de Théopompe rapporté par Diogène de Laerte est plus explicite encore, « Théopompe, qui raconte que d'après les Mages les hommes doivent revenir à la vie (2) ». Ainsi donc, avant l'époque de Philippe et d'Alexandre, les Perses avaient déjà une idée très nette de la résurrection d'outre-tombe. Cette idée est devenue beaucoup plus explicite dans certains passages de l'Avesta, postérieurs aux auteurs dont nous venons de relater le témoignage : « Nous sacrifions à la redoutable Gloire royale... par laquelle Ahura Mazda créa les créatures... qui seront un monde nouveau, soustrait à la vieillesse et à la mort, à la décomposition et à la pourriture, éternellement vivant, éternellement accroissant, souverain à sa volonté, alors que les morts se relèveront, que l'immortalité viendra aux vivants et que le monde se renouvellera à souhait. » Cette manière de parler de la résurrection et du monde nouveau organisé pour le bonheur des élus, est tout à fait conforme au langage biblique. N'est-il pas remarquable dès lors que la croyance à la résurrection, au jugement, à la rétribution d'outre-tombe, se soit manifestée en Israël, du jour où il est entré en relations avec les Perses? La doctrine de Daniel ne serait-elle pas d'origine persane? On ne doit pas, dit le Dr Salmond, conclure à un emprunt, à moins d'une ligne de dérivation évidente, à moins d'insuffisance pour les principes de la religion taxée d'emprunt à expliquer le développement ultérieur. Pour le cas présent, il admet la possibilité d'une sorte de stimulant et de direction imprimés aux croyances juives par les idées des nations étrangères; il concède que ces nations étrangères ont pu influer sur la forme des idées juives. Mais soit dans son fondement, soit dans son

(1) Εἰ μὲν νῦν οἱ τεθνεῶτες ἀναστέασι, προσδόκεό τοι καὶ Ἀστυάγεα τὸν Μῆδον ἐπαναστήσεσθαι. (Hérod. III, 62.)

(2) Θέοπομπος... ὃς καὶ ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους. (Diog. Laerc. Proœmium ; cf. Plutarch. *De Is. et Osir.* 47.)

développement, la doctrine juive porte le sceau de l'originalité : la doctrine antique de Dieu suffit à expliquer toute son histoire.

Nous admettons volontiers que l'auteur de Daniel n'est pas redevable de toutes ses idées aux conceptions persanes. Un point est absolument original dans la doctrine juive, la conception de la divinité; et cette conception a son écho dans toutes les autres doctrines théologiques. Il n'est pas non plus question d'un emprunt raisonné, réfléchi et voulu : car il n'y a aucune vraisemblance que les Juifs se soient mis à l'école des Perses pour en apprendre la théologie. Mais est-il aussi invraisemblable que les idées persanes se soient peu à peu infiltrées dans les esprits des Juifs pour combler les vides si vivement sentis qu'y laissaient leurs notions des fins dernières? Les Juifs avaient compris l'insuffisance de leurs idées sur la rétribution, l'incompatibilité de ces croyances avec la doctrine si parfaite de la justice divine; d'autre part, les doctrines persanes satisfaisaient pleinement aux exigences de leurs esprits. Une assimilation lente n'était-elle pas toute naturelle?

La question vaut la peine d'être remarquée. La science n'a pas livré tous ses secrets sur les doctrines persanes, ni sur l'antiquité des parties du document composite qui les renferme; mais il n'est jamais sage de stipuler sur l'état imparfait de la science. D'autre part, l'apologétique n'aurait rien à perdre à de telles constatations. Moins les Juifs apparaîtraient fermés aux idées étrangères et plus clairement se ferait percevoir l'influence divine, qui, à travers tant de vicissitudes, aurait toujours maintenu la foi d'Israël dans la droite ligne.

Ces remarques ont leur importance au moment de constater que les idées juives sur la rétribution, très stationnaires pendant de longs siècles, ont, à partir de Daniel, évolué avec une surprenante rapidité.

*
* *

Les doctrines eschatologiques dans la dernière période de l'histoire juive. — La plus grande lacune à noter dans le livre du Dr Salmond est son silence sur la dernière période de l'histoire juive. Sans doute il mentionne, à propos des Évangiles, certaines des opinions qui se sont fait jour dans les siècles immédiatement antérieurs au christianisme; sans doute encore il a tracé à propos des doctrines apostoliques, une esquisse de la littérature et des idées juives contemporaines des origines chrétiennes. Mais ces courtes indications ne sauraient suppléer à la lacune que nous venons de relever. Pour comprendre l'œuvre du Christ et le progrès qu'il a fait faire aux idées, il fallait montrer, dans un tableau suffisamment étudié, jusqu'où le judaïsme

avait pu conduire ses adeptes, faire voir l'anneau qui relie le Nouveau Testament aux livres protocanoniques de l'Ancien; on eût alors mieux compris l'œuvre de synthèse, d'épuration et de perfectionnement réalisée par l'enseignement du Christ et des apôtres.

A l'époque où nous arrivons, en effet, c'est-à-dire dans les deux siècles qui précèdent notre ère et dans le siècle même de Jésus, le spectacle offert par le judaïsme est des plus étranges. Dispersé aux quatre vents du ciel, le peuple juif a vu, dans ses diverses communautés, l'unité de vue ancienne faire place à une foule d'idées nouvelles. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un coup d'œil rapide, d'abord sur la littérature deutérocanonique, puis sur les Apocryphes qui se rattachent à l'Ancien Testament.

Les deutérocanoniques dont nous allons parler sont : le livre de Tobie, le deuxième livre des Macchabées, l'Ecclésiastique et la Sagesse.

Composé en Palestine, vers 180 avant J.-C., le livre de l'Ecclésiastique reproduit les plus anciennes croyances; il en est encore à l'idée de la rétribution terrestre et à la vieille conception du *schéol*. L'homme est libre; Dieu lui a laissé le pouvoir de garder les commandements ou de les transgresser (1). Mais les actions de toute chair sont devant Dieu; aucune n'est cachée à ses yeux (2). Il traite les hommes selon leurs œuvres; les choses utiles à la vie sont un bien pour les bons, mais un mal pour les méchants (3); si la vie de l'homme a des peines pour tous, elle en a sept fois plus pour les pécheurs (4); pour eux les pestes et les autres fléaux qui désolent l'humanité (5). Le méchant peut avoir un instant de triomphe, mais il périt soudain et pour jamais (6); il ne se survit que dans une race maudite (7), et ses enfants eux-mêmes, couverts de honte à cause de leur père, l'accablent de mépris (8). Quant au juste, sa bonté demeure à jamais, sa justice est stable pour toujours (9). Celui qui aime la Sagesse et craint le Seigneur, aura la joie, le contentement et une longue vie; sa fin sera heureuse et à son dernier jour il trouvera faveur (10). Impossible de mieux décrire la rétribution terrestre. Mais le Seigneur a tiré l'homme de la terre et il l'y reconduit (11); ainsi en est-il d'ailleurs de tous les êtres vivants (12). Or, que l'homme ait vécu mille, cent, ou dix ans, il n'est pas question de sa vie au *schéol* (13). Il ne pourra plus y louer le Très-Haut; au mort la louange est aussi impossible qu'à celui qui n'est pas encore; c'est l'homme sain et bien portant qui doit louer le Seigneur (14). Aussi, « ô mort, qu'amer est ton

(1) Eccli. xv, 14-17. — (2) Eccli. xxxix, 19. — (3) Eccli. xxxix, 25-27. — (4) Eccli. xl, 1-8. — (5) Eccli. xl, 9-10. — (6) Eccli. xl, 13-16. — (7) Eccli. xli, 5. — (8) Eccli. xli, 7. — (9) Eccli. xl, 17. — (10) Eccli. i, 12, 13. — (11) Eccli. xvii, 1. — (12) Eccli. xvi, 30. — (13) Eccli. xii, 4. — (14) Eccli. xvii, 27; xx, 28.

souvenir à l'homme qui vit en paix dans sa demeure, à l'homme sans inquiétude et qui réussit en tout, qui a encore de la force pour jouir du plaisir (1) ». Si la mort a des charmes, ce n'est que « pour l'homme pauvre et dénué de forces, pour l'homme qui chancelle et se heurte à tout, qui est aigri et a perdu l'espérance (2) ».

Il est très intéressant de retrouver, plusieurs siècles après le livre de Job, un écrit entièrement fidèle aux conceptions anciennes et où rien ne trahit la moindre préoccupation touchant leur insuffisance. Cette constatation est d'autant plus forte, que Ben Sirach était tout à fait au courant de la littérature canonique (3), et qu'il connaissait particulièrement bien le livre de Job (4). Nous retrouvons les mêmes idées dans Tobie, document sorti du même milieu que l'Ecclésiastique et rédigé à une époque incertaine, peu éloignée peut-être de celle de Ben Sirach. Tobie recommande à son fils de se souvenir du Seigneur tous les jours de sa vie (5), car s'il agit dans la vérité, ses œuvres lui réussiront comme à tous ceux qui font la justice (6). L'aumône est spécialement recommandée : celui qui la fait se réserve des trésors pour le jour de la détresse, car l'aumône délivre de la mort et préserve des ténèbres (7). Dieu paie de retour quiconque se voue à son service (8). Pour la vie d'outre-tombe ainsi que pour la rétribution terrestre, le livre de Tobie parle comme l'Eclésiastique. Accablé de maux, Tobie demande à Dieu de donner l'ordre qu'on lui reprenne son esprit afin qu'il se dissolve et redevienne terre ; car mieux vaut la mort que la vie après avoir entendu de si durs reproches et éprouvé tant de chagrins. Que Dieu le délivre donc de la détresse et le mène à la place où l'on demeure toujours (9) !

Rien dans ces deux auteurs qui ait modifié la croyance de l'antique judaïsme : les idées de Daniel sont ignorées ou inacceptées. Il en est tout autrement dans le second livre des Macchabées, dont la date incertaine n'est pas antérieure au premier siècle avant notre ère et qui paraît être de provenance alexandrine. L'auteur insiste beaucoup sur l'action providentielle de Dieu ici-bas et sur la rétribution terrestre des méchants en particulier ; il s'applique à mettre en relief la parfaite correspondance des châtiments divins avec les faits qui les ont mérités (10). Il signale pareillement, à la suite des anciens, la différence qui existe entre les Juifs et les païens aux yeux de Dieu ; tandis qu'il châtie avec amour les Juifs coupables, comme la portion de son

(1) Eccli. XLI, 1. — (2) Eccli. XLI, 2. — (3) C'est ce que dit le traducteur en son prologue et les nombreuses citations que l'on rencontre dans le livre lui-même le prouvent également. — (4) Ce livre est en effet plus souvent que les autres cité ou imité par Ben Sirach. — (5) Tob. IV, 5. — (6) Tob. IV, 6. — (7) Tob. IV, 7-10. — (8) Tob. IV, 14, 15, 19. — (9) Tob. III, 6. — (10) II Macch. IV, 38; V, 9, 10; IX, 5, 6; XIII, 4-8; XV, 32-35.

héritage (1), il laisse les païens s'endurcir dans leurs crimes, jusqu'à ce que la mesure soit comble et mérite la suprême destruction (2). La forme que revêtent ces idées traditionnelles témoigne déjà d'un certain progrès : mais, à d'autres points de vue, l'auteur des Macchabées laisse bien loin derrière lui les écrivains sacrés qui l'ont précédé. Personne n'ignore le touchant récit du martyr des sept frères et de leur mère. Les réponses des jeunes héros au tyran sont riches en enseignements : « Toi, pareil à une furie, tu nous ravis à la vie présente, mais le roi du monde nous ramènera, nous qui mourons pour ses lois, à la vie sans fin (3)... J'ai reçu ces membres du ciel et pour ses (de Dieu) lois, je les méprise : mais de lui j'espère les recevoir de nouveau (4)... Il est bon, quand on est mis à mort par les hommes, d'espérer de Dieu qu'on sera ressuscité par lui : mais pour toi, tu n'auras pas de résurrection pour la vie (5)... Tu as pouvoir sur les hommes, tu es corruptible, tu fais ce que tu veux mais ne crois pas notre nation abandonnée de Dieu. Attends un peu et tu verras comment, dans sa grande puissance, il te tourmentera, toi et ta race (6)... Nous souffrons ces tourments parce que nous avons péché contre notre Dieu, mais ne pense pas, toi qui combats contre Dieu, échapper impuni » (7). Et de la même manière, la mère disait à ses enfants : « Le créateur du monde vous donnera de nouveau souffle et vie » (8).

Ainsi donc deux catégories sont établies parmi les hommes. Les méchants sont tourmentés ici-bas et leur race accablée de maux. Il ne paraît pas qu'à propos des impies l'auteur soit allé plus loin que ses devanciers, ni même que son langage ait atteint en progrès celui de Daniel. Quant aux bons, ils peuvent souffrir pour les fautes de la nation ; mais ils n'ont plus à s'effrayer du sombre *schéol*. Le séjour jadis réputé définitif n'est plus qu'un lieu de passage, un état intermédiaire entre la vie d'ici-bas et une nouvelle existence. Dieu enverra son souffle et ressuscitera les justes. Impossible d'exprimer plus clairement la croyance à la résurrection des morts. Quant à la vie future, si l'auteur des Macchabées n'en précise pas les conditions, il la suppose néanmoins heureuse : il en fait la suprême consolation du juste expirant.

Un autre passage de ce même livre est devenu classique dans la théologie catholique ; il apporte une lumière précieuse sur la nature de l'état intermédiaire entre la vie et la résurrection. « Après que Judas Maccabée eut fait parmi ses compagnons une collecte de deux mille drachmes d'argent, il les envoya à Jérusalem, pour qu'on offrît un

(1) II Macch. XIV, 15. — (2) II Macch. VI, 12-17. — (3) II Macch. VII, 9. — 4. II Macch. VII, 11. — (5) II Macch. VII, 14. — (6) II Macch. VII, 16-17. — (7) II Macch. VII, 18-19. — (8) II Macch. VII. 23 ; cf. 30-38.

sacrifice pour le péché, faisant bien et dignement de se souvenir de la résurrection (car s'il n'avait pas espéré que ceux qui avaient été tués devaient ressusciter, il eût été superflu et vain de prier pour les morts). Et de même en ce qu'il admettait qu'une grande faveur était réservée à ceux qui meurent bien, il avait une sainte et pieuse pensée. C'est pourquoi il fit une expiation pour les morts afin qu'ils fussent délivrés de leurs péchés (1). » Judas Macchabée est donc félicité pour avoir cru à la résurrection de ceux qui meurent bien et à la faveur qui les accueille à leur dernier jour. Parmi ces morts toutefois, l'auteur des Macchabées en distingue qui ne sont pas exempts de toute souillure aux regards de la justice divine. Mais, même après leur mort, ils peuvent être délivrés de leurs fautes ; la prière des justes peut avoir cet effet. Quelle est maintenant la portée exacte de cette intercession? Y-a-t-il, dans l'état intermédiaire, une différence entre la condition des justes exempts de toute faute et la condition des âmes qui, avant de bien mourir, avaient plus ou moins bien vécu ? La prière des vivants détruit-elle cette différence de condition? Il est difficile de préciser une pensée qui était peut-être encore un peu vague dans l'esprit de l'auteur; toujours est-il qu'il admet la possibilité d'une satisfaction après la mort pour les fautes pardonnables non expiées, et cela par l'intercession des vivants.

C'est ainsi que, pour l'auteur de II Macch., l'idée de la rétribution s'est précisée : au moins en ce qui regarde le juste, elle se réalise au delà de la tombe. La doctrine de la résurrection, elle aussi, est affirmée, et c'est à la fin des temps qu'elle semble devoir prendre place. En attendant, les justes vivent dans un état encore indécis, mais sûrement transitoire. Le progrès accompli dans le développement de la doctrine de l'immortalité est immense; toutefois les idées de l'auteur de II Macch. sont encore accommodées à l'ancienne conception du composé humain. Un livre va faire faire, sur ce point, un pas décisif à la théorie juive.

C'est le Livre de la Sagesse, l'une des plus belles productions du judaïsme alexandrin, au premier siècle avant notre ère, et l'un des documents les plus importants pour le sujet qui nous occupe. « Le corps corruptible accable l'âme et la demeure terrestre alourdit l'esprit qui médite beaucoup de choses (2). » Voilà un langage que nous n'avions jamais entendu. L'âme se suffit donc à elle-même : à elle seule, elle peut exercer des opérations propres; le corps en son état actuel est pour elle un embarras, un obstacle à son activité. On le voit, le livre de la Sagesse vient d'un milieu où la spéculation philosophique est plus

(1) II Macch. XII, 43-45. — (2) Sap. IX, 15.

féconde qu'en Palestine : aucun auteur biblique ne nous a encore donné cette conception précise sur la nature de l'âme humaine. L'idée de spiritualité amène nécessairement celle d'immortalité : si le corps est un fardeau pour l'âme, celle-ci ne doit pas périr avec lui; après la dissolution de la chair, l'âme aura même plus de liberté pour l'exercice de ses opérations vitales. L'idée d'immortalité est, en effet, très nettement affirmée quand il s'agit des justes; leurs âmes sont entre les mains de Dieu et aucun tourment ne les atteindra. Aux yeux des insensés, ils paraissent mourir; mais ils sont en paix. Bien qu'aux regards des hommes ils aient été punis, leur espérance est pleine d'immortalité : après avoir été un peu châtiés, ils sont grandement récompensés ; Dieu les a éprouvés et trouvés dignes de lui (1). Si le juste meurt jeune, c'est que son âme a plu au Seigneur : il s'est hâté de la prendre du milieu des méchants (2). Le juste défunt condamne les impies vivants; il vivra à jamais. Sa récompense sera avec le Seigneur et le Très-Haut prendra soin de lui; il l'investira d'une royauté glorieuse et ceindra son front d'une magnifique couronne (4) ; les justes jugeront les nations et domineront sur les peuples (5). Non seulement l'immortalité de l'âme, mais encore la rétribution d'outre-tombe sont exprimées et avec leurs nuances les plus délicates. C'est de ce côté de la tombe que les justes sont châtiés pour leurs infractions légères; et à cet égard l'auteur de la Sagesse n'est pas dans le même courant d'idées que celui de II Macc. Après les avoir éprouvés, Dieu destine aux justes une grande récompense : il les appellera près de lui, les glorifiera, veillera sur eux. Plusieurs de ces conceptions passeront telles quelles dans le langage chrétien; il n'y a plus rien qui rappelle le *schéol*, même envisagé comme séjour transitoire.

Le langage de ce livre n'est pas aussi explicite quand il s'agit des impies. Il nous déclare d'abord que la mort est le fruit du péché. Ce n'est pas Dieu qui a créé la mort; il ne trouve aucun plaisir dans la destruction des vivants (6); il a, au contraire, créé l'homme pour qu'il fût un être immortel, une image de sa propre immortalité; mais par l'envie du Diable, la mort vint dans le monde et ceux qu'il a séduits la trouvent (7). Les impies, par leurs œuvres et leurs paroles, l'appellent à eux et font alliance avec elle (8). Dieu, en effet, ne les épargne pas : les impies seront punis parce qu'ils ont négligé la justice et oublié Dieu : ils seront misérables, leurs espérances seront vaines, leurs labeurs infructueux, leurs travaux sans profit, leurs épouses infidèles, leurs en-

(1) Sap. III, 1-5; cf. 6-9. — (2) Sap. IV, 13, 14. — (3) Sap. IV, 16. — (4) Sap. V, 15, 16. — (5) Sap. III, 8. — (6) Sap. I. 13, 14. — (7) Sap. II, 23, 24. (8) — Sap. I, 16; cf. 11-13.

fants pervers, leur descendance maudite (1). S'ils vivent longtemps, ils n'auront aucune considération et leur dernier âge sera sans honneur; s'ils meurent jeunes, ce sera sans espérance et sans consolation au jour de l'épreuve (2). Horrible en tout cas sera la fin des impies (3). Dieu se moquera d'eux et les méprisera : ils ne seront plus désormais que de vils cadavres, pour toujours une ignominie parmi les morts (4). Il les ébranlera jusqu'à la base ; ils seront plongés dans le chagrin et leur souvenir périra. Et quand il faudra rendre compte de leurs fautes, la crainte les saisira et leurs propres iniquités témoigneront contre eux (5).

Il est assez difficile de préciser la portée de ce langage. L'auteur de la Sagesse n'admet-il pour le méchant que la rétribution terrestre? Croit-il à l'immortalité de l'impie? Les textes que nous venons de citer ne sont pas absolument explicites. La seconde hypothèse toutefois nous paraît la plus probable; elle est confirmée par plusieurs autres passages. C'est aux impies que l'auteur alexandrin reproche d'avoir tenu ce langage : « Notre vie est courte et ennuyeuse; la mort d'un homme est un mal sans remède, et l'on n'a jamais vu que personne fût revenu de la tombe. Nous sommes nés à toute aventure et nous serons après notre mort comme si nous n'avions jamais été... et personne ne se souviendra plus de nous ni de nos œuvres (6) ». Sans doute le Sage blâme avant tout les conclusions que l'impie tire de ces maximes (7); mais les maximes elles-mêmes sont réprouvées, et leur réprobation paraît insinuer que l'âme du méchant survit comme celle du juste. Le grand tableau du chap. v s'expliquerait difficilement si dans l'esprit du philosophe sacré, le méchant n'était pas immortel. Le Sage nous parle d'un jour où les justes se tiendront, avec une grande fierté, devant les impies saisis de crainte, stupéfaits à la vue de la destinée que Dieu réserve à ses créatures (8). Les méchants avoueront qu'ils se sont trompés; il reconnaîtront leur méprise et la vanité de leur orgueil (9). Où se passera cette scène? Sans doute, même dans les paroles que le méchant profère à cet endroit, il n'y a rien d'absolument décisif; certains traits conviendraient parfaitement au châtiment temporel (10). Toutefois l'auteur de la Sagesse a surtout insisté sur le contraste entre la vie malheureuse du juste ici-bas et la destinée glorieuse qui l'attend au delà de la tombe; c'est donc assez vraisemblablement dans l'autre monde que le méchant, immortel comme le juste, doit contempler le triomphe de ce dernier et porter la peine de sa propre faute.

(1) Sap. III. 11-13. — (2) Sap. III, 17-18. — (3) Sap. III, 19. — (4) Sap. IV, 18. — (5) Sap. IV, 19-20; cf. V, 17-23. — (6) Sap. II, 1-4. — (7) Sap. II, 6-20. — (8) Sap. V, 1-2. — (9) Sap. V, 3-13. — (10) Surtout Sap. V. 13.

L'âme est donc spirituelle et immortelle ; au jour du trépas elle devient libre du pesant fardeau de son corps. Rien n'est changé pour elle quant à l'essence même de sa vie ; elle ne fait que continuer de vivre ; seule l'action rétributive de Dieu introduit des différences dans les conditions de cette existence ; selon qu'elle a bien ou mal fait, l'âme est heureuse ou malheureuse. Voilà ce que nous dit le philosophe alexandrin ; même la pensée de l'activité de l'âme séparée absorbe à tel point son esprit qu'il ne parle pas de la résurrection finale. Il est bien question d'un grand jugement ; mais, d'une part, le règne messianique n'entre pas comme ailleurs dans les préoccupations de l'auteur ; et l'intervention de Dieu semble n'avoir d'autre but que de confirmer les âmes dans l'état de bonheur ou de malheur où elles sont déjà fixées.

Pour compléter notre étude sur la première phase du développement de l'idée d'immortalité, il nous faut dire un mot de quelques Apocryphes qui sont apparentés par leur date et leur esprit à l'Ancien Testament : nous voulons parler des livres d'Énoch et du Psautier de Salomon.

Le grand livre d'Énoch a été écrit en hébreu, entre le début du deuxième siècle et le commencement du premier siècle avant J.-C. Son caractère apocalyptique se manifeste dès le premier chapitre. Énoch est mis par les anges au courant de ce qui doit se passer au dernier jour, lorsque Dieu descendra de sa demeure et se manifestera dans la force de sa puissance (1). L'auteur nous transporte ainsi à ce jugement final que Daniel avait annoncé en quelques mots. Énoch nous le décrira avec force détails. Mais auparavant il va nous dire ce que deviennent les hommes aussitôt après leur mort ; c'est encore à la vieille idée du *schéol* que ses conceptions se rattachent. Transporté par les anges vers une montagne très élevée, il aperçoit un lieu ténébreux : c'est le rendez-vous de tous les mortels (2) ; c'est là qu'ils gisent dans un long sommeil (3) ; ce séjour toutefois n'est plus qu'un séjour transitoire et, dans cet état intermédiaire, les morts commencent déjà à expérimenter la rétribution divine. Il y a des cachots pour les méchants ; et les premiers habitants qui y frappent les regards d'Énoch sont les anges rebelles, ces fils de Dieu qui, aux premiers temps du monde, sont descendus sur la terre, se sont laissé séduire par les filles des hommes (4), et ont donné naissance aux géants. Dieu les a laissés sur terre pour qu'ils fussent témoins du malheur et de la mort de leurs enfants (5). Puis ils ont été jetés avec leur

(1) En. I, 2-4. — (2) En. XVIII, 1-6. — (3) En. C, 5. — (4) En. VI, VII, 1-3. — (5) En. X, 12. —

chefs, pieds et mains liés, dans les ténèbres pour soixante-dix âges. Enveloppés d'obscurité et privés de la lumière, ils attendent le jour du jugement et de la grande consommation (1); les géants, leurs fils, les ont rejoints dans ce cachot (2). Énoch a vu la prison de ces troupes célestes et des étoiles qui ont trangressé la volonté divine (3). De même que les anges rebelles, les méchants sont déjà punis avant le jugement. Il est un endroit destiné aux âmes des impies et des pécheurs qui ont commis des crimes, se sont mêlés aux méchants et leur sont devenus semblables (4). Une douleur abondante, des châtiments, des peines, les atteignent déjà et jusqu'au jour du jugement (5); il semble même qu'il y ait une certaine proportion entre ces peines et les fautes commises (6). C'est peut-être à des conceptions de ce genre, que se réfère l'auteur de II Macch. lorsqu'il parle des prières pour les morts. Quant aux justes, tout autre est leur sort; ils sont renfermés vers l'occident du séjour ténébreux, en des régions bienheureuses, créées exprès pour eux; c'est là qu'ils attendent le jour du jugement (7).

Ce sera en effet le grand jour de Dieu et de la justice parfaite (8). Le monde sera bouleversé, les montagnes seront renversées, la terre sera submergée (9). Le Fils de l'homme brisera les dents des impies et précipitera les rois de leurs trônes (10); ce sera le triomphe du Messie sur les puissances ennemies. Alors la terre et le *schéol* rendront de leur sein tout ce qu'ils auront reçu (11), les morts sortiront de leur sommeil (12); justes et méchants, anges et hommes, comparaîtront devant Dieu pour le jugement (13). Cette grande scène revient souvent à l'esprit de l'auteur d'Énoch et elle reçoit sa plus complète expression dans une superbe vision apocalyptique, celle du « maître des brebis (14) ». Aux justes, le juge donnera la paix et il se montrera clément envers eux : ils seront heureux et bénis, un éclat divin les environnera (15), ils auront la sagesse et ils ne pécheront jamais plus, ni par orgueil ni par impiété (16). Ils résideront en un séjour splendide planté d'arbres plus beaux que ceux d'Éden (17); entre toutes ces plantes, l'arbre de vie sera spécialement réservé aux élus, qui en mangeront le fruit pour entretenir leur immortalité (18). Mais à côté de cette région bienheureuse de la Jérusalem céleste, Énoch a aperçu

(1) En. x, 4-6, 12 et ss. — (2) En. xvi, 1. — (3) En. xviii, 14, 15. — (4) En. xxii, 13. — (5) En. xxii, 11. — (6) En. xxii, 11, 13. — (7) En. xxii, 1-5. — (8) En. x, 6, 12; xvi, 1; xix, 1; xxii, 4, 11, etc... — (9) En. i, 6, 7. — (10) En. xlvi, 4-6; liii, 4, 5. — (11) En. li, 1. — (12) En. xci, 10; xcii, 3. — (13) En. xxxviii; xli; xlv, 5. — (14) En. lxxxix. — (15) En. i, 8; v, 7. — (16) En. vi, 8. — (17) En. xxiv, 1-4. — (18) En. xxv, 1-7; cf. En. lxxxix, 39-49.

une vallée maudite (1) : c'est le séjour futur des méchants et de tous ceux qui ont parlé contre Dieu ; ce sera leur domicile lorsque Dieu aura prononcé contre eux la sentence en présence des élus (2), et leur aura reproché tout ce qu'ils ont commis contre lui (3) ; c'est alors qu'ils maudiront leurs jours, mais sans pouvoir obtenir grâce (4). Au chap. LXXXIX, les mauvais pasteurs et les brebis aveugles sont précipités dans un abîme ouvert au milieu de la terre et tout rempli de feu (5) ; c'est l'idée de la *Gehenne* qui se fait jour pour la première fois. Les mauvais anges ne sont pas mieux traités que les hommes méchants. Eux aussi, lorsque viendra le jour du jugement, seront jetés dans le feu (6), dans une prison de feu éternelle (7), et perdus à jamais (8). Tel est le développement que prend dans Énoch la grande scène de la résurrection, du jugement et du règne messianique, que Daniel avait simplement mentionnée. Elle est complétée par l'idée d'une terre nouvelle, purifiée de tous les crimes qui ont souillé notre monde, devenue fertile en vignes et en toutes sortes d'arbres, devenue le séjour de la paix et de la justice (9). Les élus l'auront en partage (10) ; mais les méchants en seront à tout jamais exclus (11).

Les mêmes idées sont développées dans le livre des *Secrets d'Énoch*, composé en grec à une époque postérieure à celle de la grande Apocalypse (12) ; mais dans ce livre ces conceptions se trouvent mêlées à des idées qui rappellent celles de la *Sagesse de Salomon*. L'âme de l'homme a été créée bonne (13), mais libre ; elle est l'arbitre de sa destinée (14). Son emprisonnement dans le corps l'a inclinée vers le mal, le Diable l'a séduite (15), et la mort est devenue le châtiment du péché (16). Ajoutons que l'auteur des *Secrets d'Énoch* croit à la préexistence des âmes ; elles ont été créées avant ce monde (17). Un séjour est destiné à chaque âme depuis l'origine des temps (18). Un jugement, dont chaque action formera la matière (19), fixera le sort des anges et des hommes. Les justes seront assemblés pour la vie éternelle (20),

(1) En. XXVII, 1. — (2) En. XXVII, 2, 3. — (3), En. I, 9. — (4) En. V, 5. — (5) En. XC, 22-27 — (6) En. X, 6. — (7) En. X, 13. — (8) En. XIV, 5. — (9) En. X, 18-22. — (10) En. V, 7. —

(11) Nous avons exposé la doctrine du livre d'Énoch considéré dans son ensemble ; les limites de notre travail ne nous permettaient pas d'entrer dans plus de détails. Ceux de nos lecteurs qui désireraient connaître les questions que le livre d'Énoch soulève au point de vue de la critique, et les différences de détail qui existent entre les conceptions eschatologiques de ses diverses parties, pourront consulter l'ouvrage très intéressant de M. R.-H. Charles : *The Book of Enoch*.

(12) De 30 av. J.-C. à 30 ap. J.-C. Voir Murfill et Charles : *The book of the Secrets of Enoch ;* et M. Loisy : *Un nouveau livre d'Énoch*, dans la *Revue d'Histoire et de littérature religieuses*, 1896, n° 1.

(13) Secr. En. XXXI, 2. — (14) Secr. En. XXX, 15. — (15) Secr. En. XXXI, 3, 6. — (16) Secr. En. XXX, 16. — (17) Secr. En. XXIII, 5. — (18) Secr. En. XLIX, 2 ; LVIII, 5 ; LXI, 2. — (19) Secr. En. XL, 12, 13 ; XLVI, 3 ; LXV, 6. — (20) Secr. En. LXV, 8.

revêtus d'un éclat plus éblouissant que celui du soleil (1), exempts pour toute éternité de travail, de maladie, de chagrin, d'anxiété, de tout besoin (2); quant aux pécheurs, ils n'ont pas après la mort la faculté de se repentir (3); ils auront pour leur éternel héritage un enfer où ils seront plongés dans le feu et torturés par des anges terribles et sans pitié (4). Énoch, en ce livre, paraît mieux connaître la topographie du monde et du ciel que dans la grande Apocalypse. Il a parcouru les sept cieux; c'est au second ciel que sont enchaînés les anges prisonniers qui attendent le grand jugement (5). Au troisième ciel est le paradis des justes, un séjour tel qu'on n'en peut connaître aucun de plus séduisant; au milieu est l'arbre de vie (6). Toutefois, au nord de ce jardin est un endroit tout de feu et tout de glace, lieu de ténèbres et de tortures, séjour terrible où il fait perpétuellement froid et perpétuellement chaud; c'est la demeure éternelle des damnés (7). Pas plus que dans le livre de la Sagesse, il n'est ici question du règne messianique et de la résurrection.

Les idées eschatologiques se retrouvent dans le Psautier de Salomon, dont les divers éléments ont été probablement composés de 70 à 40 avant J.-C. L'idée de rétribution domine tout (8), et cette idée va au delà de la vie présente. Comme les auteurs des livres précédents, ceux du Psautier Salomonien parlent du jugement, du jour où le Seigneur visitera la terre (9). L'idée de la résurrection des justes est plus fortement inculquée que dans le grand livre d'Énoch lui-même; les justes ressusciteront (10) en ce dernier jour, qui sera pour eux un jour de miséricorde et d'élection (11); ils entreront dans la vie éternelle (12); un bonheur sans fin sera leur portion (13); ils hériteront des promesses du Seigneur (14). Pour les méchants, le jour de Dieu sera un jour de destruction (15). Certains passages peuvent faire croire que le méchant sera voué à l'annihilation (16). L'auteur n'est pas clair sur ce point : il est plus probable toutefois, comme le fait remarquer M. Ryle (17), qu'il se borne à nier au sujet des méchants « la résurrection pour la vie » qu'il a affirmée à propos des justes.

*
* *

Les Deutérocanoniques et les Apocryphes de l'Ancien Testament

(1) Secr. En. LXVI, 7.— (2) Secr. En. LXV, 9, 10. — (3) Secr. En. XLII, 2. — (4) Secr. En. X. — (5) Secr. En. VII. — (6) Secr. En. VIII, IX. — (7) Secr. En. IX. — (8) Ps. S. II, 17, 30-32, 37-39; IX, 10; XIII, 4-11, etc. — (9) Ps. S. III, 14; XVIII, 6. — (10) Ps. S. III, 16; XIII, 9. — (11) Ps. S. III, 14; XVI, 6. — (12) Ps. S. III, 16; X, 9. — (13) Ps. S. XIV, 7; XV, 15. — (14) Ps. S. XII, 8. — (15) Ps. S. XV, 13. — (16) Ps. S. III, 13; IX, 9; XIII, 8; XIII, 10.

(17) Herbert Edward Ryle M. A. and Montagne Rhodes James M. A., *Psalms of the Pharisees, commonly called Psalms of Salomon.*

nous ont conduit bien loin des conceptions primitives : leur diversité nous a mis en contact avec une société juive répartie en divers milieux et très partagée au point de vue des idées. Sans se contredire en aucune façon, ces livres nous font saisir des développements de croyance qui se sont produits d'une manière tout à fait indépendante; dans le milieu alexandrin l'idée d'immortalité a pour ainsi dire fait perdre de vue toutes les autres; dans le milieu palestinien, plus influencé par l'antique idée du composé humain, le concept du règne messianique a surtout favorisé le développement de l'idée de la résurrection, de la restitution de la personne vivante. Les temps sont venus pour l'unification de ces enseignements si variés. Après avoir écouté le langage que Dieu a fait entendre aux anciens par la bouche des prophètes, il nous faut écouter les enseignements dont son Fils lui-même va être l'interprète.

(*A suivre.*)

J. Touzard.

L'ŒUVRE EXÉGÉTIQUE

DE M. A. SCHOLZ

M. A. Scholz avait plus de quarante ans lorsqu'il donna sa première leçon d'exégèse à la faculté de théologie catholique de l'Université de Wurzbourg. Ce n'était donc plus un jeune homme disposé à s'éprendre facilement d'idées et de systèmes nouveaux, et si ses livres ont suscité d'ardentes polémiques et des oppositions tenaces, du moins on ne leur a pas opposé une commode fin de non-recevoir prétextée par l'âge de leur auteur. Quoique parfois violentes, ces attaques n'ont cependant pas eu un aussi grand retentissement hors de l'Allemagne que la brochure récente du professeur d'apologétique de Wurzbourg, M. Schell. C'est pourquoi une étude d'ensemble sur les œuvres du savant exégète et hébraïsant sera peut-être intéressante pour tel lecteur français de la *Revue biblique internationale*. Cette étude d'ensemble, plutôt un exposé qu'une critique, des idées et des théories de M. Scholz sera basée sur les livres qu'il publia de 1875 à 1896.

Les livres de M. Scholz peuvent se diviser en trois catégories : I, Les travaux de critique textuelle; II, Les commentaires des prophètes Jérémie, Joël et Osée; III, Les commentaires de Tobie, Judith et Esther. Le discours sur l'origine des livres de l'Ancien Testament ne rentre dans aucun de ces trois groupes.

*
* *

L'étude sur le texte de Jérémie d'après le texte massorétique et la version des Septante fut la première publication de M. Scholz. Se rappelant que le culte presque fétichiste du texte massorétique avait passé des Juifs non seulement aux protestants du seizième siècle mais aussi à un bon nombre de catholiques et que de cet engouement pour l'original hébreu découlait infailliblement une dépréciation du texte grec, il commence par faire remarquer dans sa préface, que les Juifs

(1) Voici les titres des ouvrages de M. Scholz : *Der Masorethische Text und die LXX-Uebersetzung des Buches Jeremias*, Regensburg, Manz, 1875, gr. in-8°, 229 p. — *Commentar zum Buche des Propheten Jeremias*, Würzburg, Wœrl, 1880, in-8°, XXXV, 609 p. — *Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Jesaias*, ibid., 1880, in-8°, 47 p. — *Commentar*

hellénistes des derniers siècles antérieurs au christianisme ne se seront pas contentés de la première version venue, ils ont au contraire choisi la meilleure, quand ils le pouvaient; la traduction de Daniel par Théodotion en est une preuve. Philon commente la version grecque mot à mot comme le texte original : elle avait donc à ses yeux une valeur égale. Le Nouveau Testament cite comme textes de l'Ancien Testament jusqu'aux passages mal traduits par les LXX! Quelques Pères n'ont-ils pas accepté comme vraie la légende des cellules et regardé les traducteurs comme inspirés? La tradition ancienne ne se range donc pas à l'avis défavorable porté parfois sur la qualité de la version alexandrine.

Certes cette version n'est pas parfaite. Les traducteurs de l'époque des LXX n'étaient pas outillés pour leur travail comme on l'est aujourd'hui; ils n'avaient ni grammaire ni lexique : de là des lacunes inévitables. Néanmoins une étude attentive prouve que plus des trois quarts du texte de Jérémie est reproduit mot à mot, même au prix de violences faites au génie de la langue grecque : on est donc en droit de conclure que là aussi, où les deux textes actuels se séparent, le traducteur aura suivi la même méthode, que son original avait à ces endroits une teneur textuelle différente de la nôtre. Si dans quelques cas peu nombreux le traducteur ne s'en tient pas au sens exact d'un mot, quoiqu'il le connaisse, la raison en est, qu'il dépendait dans une large mesure d'une interprétation traditionnelle donnée au prophète. Quand il n'est pas lié par la tradition, sa conscience de traducteur scrupuleux apparaît dans le fait qu'il rend des mots hébreux inconnus par une simple transcription en lettres grecques ou qu'il rend même des phrases qu'il ne comprend pas en traduisant un mot après l'autre, sans tenir compte du sens de la pensée. Un traducteur qui écrit de telles phrases inintelligibles, qui se plie ainsi à la syntaxe hébraïque

zum Buche des Propheten Hoseas, ibid., 1882, in-8°, XXXIX, 204 p. — *Commentar zum Buche des Propheten Joel*, ibid., 1885, in-8°, 92 p. — *Das Buch Judith, Eine Prophetie*, ibid., 1885, in-8°, 48 p. — *Commentar zum Buche Judith*, ibid., 1887, in-8°, XXII, 114 p. — *Commentar zum Buche Tobias*, ibid., 1889, in-8°, VIII, 172 p. — *Commentar über das Buch Esther « mit seinen Zusätzen » und über « Susanna »*, ibid., 1892, in-8°, XXXVIII, 182, CVIII p. — *Zeit und Ort der Entstehung der Bücher des Alten Testamentes*, Würzburg, 1893, in-4°, 45 p. — *Commentar über das Buch Judith und über Bel und Drache*, zweite neugearbeitete Auflage von « *Judith* », ibid., Wœrl, 1896, in-8°, XL, 233, CL p. — Pour des raisons diverses nous nous contenterons de mentionner ici les deux brochures : *Die Keilschrifturkunden und die Genesis*, in-8°, 91 p., 1887, et *Die Aegyptologie und die Bücher Mosis*, in-8°, 139 p., 1878, parues chez Wœrl, Wurzbourg, ainsi que les articles de Revue : *Die Namen im Buche Esther, Theol. Quartalschrift*, 1890, *Zur Kritik des Bibeltextes, Katholik*, 1880, *Zur Encyklika « Providentissimus Deus », Theol. Quartalschrift*, 1894.

ne peut pas avoir *remanié* son original : il aurait omis ou abrégé les phrases incomprises, il aurait dépouillé sa pensée du vêtement sémitique pour lui donner une forme grecque. L'exactitude incontestable de la version permet donc souvent de conjecturer un original hébreu, surtout quand aux passages propres aux LXX le grec est « hébraïsant », mais aussi — et c'est bien plus fréquent — de regarder comme probablement ajoutés postérieurement à la version les passages propres au texte hébreu : dans les deux cas la présomption est en faveur des LXX. Il est évident que des gloses ou des corruptions textuelles ont pu entrer également dans la version ; c'est à la critique basée sur des raisons locales à le déterminer.

Le principe une fois établi que la version des LXX est assez exacte pour légitimer une conclusion sur la nature de son original, il est possible de déterminer au moins dans ses éléments essentiels la nature des rapports existant entre les deux textes. M. Scholz étudie d'abord les chapitres 1, 2 et 42 (ce dernier, s'il n'est pas de Jérémie, a en tout cas eu le sort historique du livre de Jérémie), qui contiennent des exemples d'à peu près toutes les divergences constatables dans le livre. Il en conclut qu'aucune de ces divergences n'est attribuable au traducteur; que l'original de celui-ci était dans un état de conservation très défectueux, de sorte que parfois il demandait beaucoup de soin et l'adresse chez celui qui voulait dégager un sens de quelques lettres à peine reconnaissables; que l'original d'alors porte déjà des traces d'un *textus receptus,* mais dans une mesure beaucoup plus restreinte que le texte massorétique; que ce dernier contient aujourd'hui des lacunes et que par conséquent tout surplus des LXX n'est pas *a priori* une interpolation. — Suit une liste très longue (p. 48-98) des passages ajoutés aux deux textes, des passages remaniés, des divergences dans les rapports personnels (pronoms, suffixes), dans le nombre (sing., plur.) des pronoms et des particules superflus, des synonymes, des métathèses, des confusions entre lettres d'un son ou d'une forme semblables, etc., bref, de toutes les particularités que relève une étude de critique textuelle. Une discussion sur ces différentes catégories des divergences aboutit de nouveau à la conclusion : c'est le texte hébreu qui a subi le plus de modification par suite de fautes de copistes volontaires ou involontaires, mais aussi à la suite d'une « rédaction » subie en Palestine, tandis que les LXX n'ont souffert que d'accidents causés par les injures du temps et la négligence des transcripteurs.

La dernière partie du livre de Scholz expose et motive une division du livre de Jérémie en six décades ou parties subdivisées en dix paragraphes; il place naturellement les prophéties contre les nations vers

le milieu du livre, comme le font les LXX. Il revient enfin sur les éléments qu'il regarde comme ajoutés au livre primitif. Il fait remarquer que la canonicité de ces ajoutages ne dépend pas du nom de leur auteur : plus d'un livre canonique tout entier est anonyme et la fixation et clôture du canon est plus récente que Jérémie ; nous retrouvons un phénomène analogue dans les parties deutérocanoniques d'Esther et de Daniel. — Quant à la question : Pourquoi le texte grec a-t-il si peu d'ajoutages tandis que le texte hébreu en a tant? Scholz croit en trouver la solution dans le fait, que la lecture les *haftaroth* (péricopes des prophètes) ne fut en usage qu'en Palestine à la suite de circonstances locales (réaction contre les Samaritains et les Saducéens, etc.). A Alexandrie au contraire on s'en tint à la lecture traditionnelle des *paraschoth* de la Thora. Les suites de ces usages différents se constatent dans Jérémie : à Alexandrie, où ce livre était moins lu, on glosa moins ; en Palestine, où Jérémie fut en très haute estime chez les Juifs postérieurs et où son livre fut beaucoup plus lu, l'explication de ces *haftaroth* entraîna plus de gloses et des développements auxquels du reste son style délayé se prêtait très bien. Si cet usage doit sa naissance à la lutte contre les Samaritains, il était encore assez peu répandu quand Ptolémée emmena des Juifs captifs en Égypte (320) : les exemplaires de ces Juifs contenaient encore peu d'ajoutages et servirent aux LXX. Par contre le travail d'amplification continue en Palestine et c'est un de ces exemplaires amplifiés que nous ont transmis les Massorètes. Ainsi tandis que notre texte hébreu est un texte remanié et développé par l'usage liturgique et didactique, celui des LXX, qui en somme est une bonne traduction, ne contient que peu d'ajoutages et ceux-ci ont une origine antérieure à l'époque où les deux textes commencèrent à avoir leur histoire séparée.

Un travail analogue à celui dont il vient d'être question, mais plus court et traitant du rapport entre la version alexandrine du livre d'Isaïe et son texte original, forme le sujet du discours d'ouverture que M. Scholz tint en 1880 comme recteur élu pour cette année. Dans l'introduction il appuie sur cette idée, que la genèse même de la version des LXX exige l'examen séparé de chaque livre biblique et qu'un travail d'ensemble sur cette version ne sera possible que lorsque les résultats de ces monographies seront établis scientifiquement. Jusqu'ici peu a été fait en ce sens. Comme principaux obstacles Scholz, signale les idées dogmatiques qui admettent comme prémisses l'identité de notre texte hébreu actuel avec le texte sorti des mains de l'auteur. abstraction faite tout au plus de quelques fautes de copistes, et qui traitent pour ainsi dire la lettre écrite comme un fétiche. » La critique rationa-

liste elle-même arriva à peu de résultats, sans doute « parce qu'il lui importait en première ligne de justifier ses fausses idées philosophiques ». — Une critique du texte massorétique ne peut guère se baser sur ce texte seul, car les manuscrits conservés ne représentent qu'un seul exemplaire original; la version alexandrine antérieure aux Massorètes est donc un élément de contrôle inappréciable. Cette version, malgré ce qu'affirme la lettre apocryphe d'Aristeas, fut le produit d'une tradition et de traductions antérieures, reconnaissables encore dans le Jérémie grec. Cette origine officielle explique l'autorité dont jouit la version chez les Juifs comme chez les premiers chrétiens. Une divergence dans cette appréciation ne se produisit entre les deux communautés religieuses que lorsque les Juifs se limitèrent à leurs livres écrits en hébreux.

Pour ce qui concerne en particulier la version du livre d'Isaïe, M. Scholz veut établir quelle fut sa valeur critique et tend à éclaircir ce point en cherchant à répondre à ces deux questions : 1. D'après quels principes le traducteur a-t-il procédé? 2. Quelle était la nature de son texte original? — Le problème a été assez peu traité jusqu'ici; presque toujours l'hébreu a trouvé des défenseurs partiaux, peut-être parce que, à tort sans doute, on a regardé comme originale la leçon qui paraissait la plus satisfaisante. Et cependant un examen même superficiel des divergences des deux textes prouve l'impossibilité qu'il y aurait eu pour un individu de forger un texte tel qu'est celui des LXX par rapport à celui des Massorètes; et fût-ce même le cas, la juiverie d'Alexandrie — l'hypothèse de Léontopolis comme patrie de la version est écartée — n'aurait pas accepté une pareille traduction, elle n'était pas à ce point ignorante ou religieusement indifférente. Cette origine égyptienne de la version se trahit en plusieurs endroits, où le texte hébreu est rendu en grec d'une façon plus claire, plus concrète, grâce à la connaissance de l'histoire, de la géographie, des usages égyptiens. Le texte original sur lequel travailla le traducteur n'était pas un texte chaldéen, comme on l'a prétendu à tort, mais hébreu; les mots transcrits en caractères grecs et toutes les divergences de texte qui peuvent être ici mises à contribution en sont une preuve certaine. Deux ou trois chaldaïsmes que présuppose la version sont un argument trop faible et s'expliquent par le fait que le traducteur traduisit d'après la tradition transmise depuis deux ou trois siècles en chaldéen. Dans la translation de ce texte perce parfois l'herméneutique alors courante; on remarque particulièrement une dépendance curieuse de Daniel. Une allusion aux Greco-Syriens, qui dans la traduction supplantent les Philistins, et aux prosélytes, le silence de l'Ecclésiastique sur cette ver-

sion semblent indiquer comme époque d'origine de cette version les premières années des luttes des Maccabées. La fidélité avec laquelle le texte original est ordinairement rendu et l'effort fait pour en donner au lecteur l'image la plus fidèle possible, — ce qui n'empêche cependant pas que certaines expressions figurées soient remplacées par d'autres plus compréhensibles pour le lecteur, surtout s'il est égyptien — autorisent à conclure, que le traducteur possédait à un degré surprenant les connaissances requises pour ce travail et qu'il l'exécuta avec un soin consciencieux. Il suit de là, que les divergences entre les deux textes, grec et hébreu actuel, sont moins dues à une méthode superficielle suivie dans la traduction qu'à la nature particulière du texte original dont se servit le traducteur, texte assez différent du nôtre. Ce texte hébreu en usage alors à Alexandrie, où il constituait probablement un *textus receptus*, était multiplié par la dictée : de cette façon seule s'explique la confusion entre certaines lettres; le lecteur qui dictait confondait des lettres semblables pour l'œil, les copistes qui écoutaient la dictée confondaient celles dont le son se ressemblait. Comme ce travail mécanique était un vrai métier, les copistes se seront permis d'assez grandes libertés, métathèses et répétitions de mots, additions de particules, substitution de synonymes, etc.; on trouve aussi des traces d'abréviations (1).

Ainsi l'exemplaire qui servit au traducteur avait une valeur officielle et contenait toutes les divergences que nous constatons aujourd'hui entre le grec et l'hébreu massorétique. Les ajoutages que contient l'un ou l'autre des deux textes sont d'ordinaire des explications ou citations d'assez peu d'étendue; les interpolations de dimensions plus considérables sont très rares; Scholz ne regarde (en 1880) comme telles que VIII 19-22, IX 14 et LVI 8-12; les derniers commentateurs et traducteurs d'Isaïe (Duhm, Guthe, Ryssel, Cheyne) vont bien plus loin. Pour terminer il signale deux passages altérés dans le texte massorétique (XLII 1 et XLV 4), mais conservés dans les LXX. Les dernières pages de la brochure donnent de nombreux exemples à l'appui des observations faites dans le corps du discours.

*
* *

Les principes que Scholz avait posés en 1875 dans son livre *Der masorethische Text und die LXX. Uebersetzung des Buches Jeremias*

(1) PERLES, *Analekten, zur Textkritik des Alt. Testam.* parlant (pp. 12-15) des critiques et des exégètes qui signalent ce phénomène oublie de citer Scholz.

furent appliqués cinq ans plus tard (janvier 1880) dans son Commentaire sur Jérémie. Une introduction de xxxv pages précède le commentaire proprement dit. Après nous avoir exposé l'histoire contemporaine de la vie du prophète, Scholz nous parle de son style. Le jugement défavorable porté déjà par S. Jérôme peut être légitimement appliqué au texte massorétique actuel, mais non pas au texte original. Quand on a purifié le texte actuel des nombreuses gloses, qui dérangent à chaque instant le parallélisme de la phrase, Jérémie nous apparaît comme un styliste de premier ordre, du moins dans les discours concis, écrits et très soignés. Par contre les récits historiques, abstraction faite même des gloses, sont tellement longs et diffus, que tout en tenant compte de la différence des styles historique et prophétique chez le même auteur, on est tenté d'y reconnaître une autre main que celle de Jérémie. Scholz croit donc (en 1880) que les parties historiques peuvent être attribuées à Baruch avec d'autant plus de probabilité que le style historique de Jérémie peut être étudié directement dans les livres des Rois (III et IV Reg). (Nous verrons que sur ce point de l'origine jérémienne de ces livres Scholz a modifié également son opinion). — En étudiant la genèse du livre des prophéties de Jérémie Scholz montre que la première collection de discours brûlée sur l'ordre de Joakim fut remplacée par une autre, non pas d'après les souvenirs du prophète, mais d'après la rédaction qu'il avait dû en faire après les avoir prononcés; ces notes reproduisant, souvent avec des ajoutages, soit le texte même soit le résumé des discours parlés, servirent donc de sources à la rédaction du livre; Jérémie les aura dictés à Baruch, celui-ci y aura ajouté les parties historiques. Quant à la succession des différentes parties du livre, c'est dans les LXX qu'il faut en chercher la forme primitive; les prophéties contre les peuples étrangers s'y trouvent vers le milieu du livre après le chapitre xxv annoncées par xxv, 13, et non pas à la fin du livre comme dans le texte massorétique; l'analogie des livres d'Isaïe et d'Ézéchiel plaide également en faveur de cet arrangement. — Dans le Commentaire lui-même, auquel Schotz joint une traduction, on constate à chaque page le soin minutieux qui ne laisse rien échapper de ce qui pourrait faire difficulté au point de vue de la grammaire et du lexique hébreux : car il va sans dire que Scholz commente le texte original et non pas une traduction. Les Pères de l'Église, les exégètes et les rabbins du moyen âge les biblistes les plus récents, catholiques et protestants, sont consultés, leurs solutions citées, approuvées ou écartées, sans que cependant cette méthode fasse du commentaire un répertoire de toutes les opinions émises, reproche qu'on fit par exemple au Commentaire de Dillmann

sur l'Hexateuque. Les comparaisons sans cesse répétées avec les LXX et les discussions qui s'y rattachent sont motivées par la nature des deux textes et doivent justifier les idées émises dans l'Introduction.

Les opinions de Scholz sur Jérémie sont devenues courantes dans l'exégèse même libérale, qui d'ordinaire ne cite pas notre auteur. Une comparaison du chapitre que consacre à Jérémie la dernière *Introduction à l'Ancien Testament*, celle de Cornill, l'a prouvé encore récemment. Ajoutons que Cornill attribue également à un auteur différent les récits historiques et certains morceaux non historiques manquant dans les LXX; pour d'autres passages, que les LXX ont aussi bien que le texte massorétique, Scholz et Cornill ne sont pas toujours d'accord sur l'authenticité. Dans la question fondamentale du rapport des deux textes, Cornill est, en général, comme Scholz, plus favorable aux LXX; il croit aussi que ceux-ci ont conservé les prophéties contre les nations étrangères à leur place primitive.

Ce fut ce Commentaire et peut-être plus encore la dissertation sur la version alexandrine d'Isaïe parue la même année qui attira l'attention du public et des appréciations favorables de la plupart des exégètes catholiques. Du côté de ce que Scholz nomme « l'Hyperorthodoxie » prompte à parler « d'ardeur hypercritique » surgirent cependant quelques oppositions plus vives qu'éclairées. Celle du *Katholik* de Mayence (1) s'attira de la part de la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue le reproche d'avoir *menti;* Scholz lui-même n'eut pas de peine à montrer que d'autres critiques étaient superficielles ou même contradictoires jusqu'à approuver la critique de M. Schneedorfer, qui rejette tous les résultats critiques de Scholz, tout en accordant qu'il y a des interpolations dans Jérémie, dont le texte original « ne mérite pas une confiance critique ». Aujourd'hui, à dix-huit ans de distance, nous nous étonnons quelque peu de ces protestations motivées par le fait que Scholz, sans toucher en rien à l'inspiration, avait reconnu dans Jérémie quelques passages provenant d'une seconde main. Le développement toujours plus accentué que prennent les études exégétiques permet d'espérer qu'il ne restera bientôt plus que le souvenir de cette école qui « ne tolère la critique textuelle que dans la forme des Hexaples d'Origène..., forme qui permet de noter les différences et accorde même le droit de donner raison au texte massorétique, naturellement à cause de la Vulgate ». On commence à laisser peu à peu les exégètes protestants conservateurs seuls « professer des principes scientifiques mais refuser de les appliquer aux cas concrets », admet-

(1) *Zur Kritik des bibl. Textes*, — *Katholik* 1880, Bd. I, p. 320-333.

tre en général des interpolations, mais les repousser toutes, l'une après l'autre, quand elles sont traitées isolément.

Le Commentaire de Jérémie fut suivi en 1882 du commentaire sur Osée. Grâce aux grandes et nombreuses difficultés que présente le texte original fort mal conservé, ce commentaire de Scholz est de ses trois commentaires sur les prophètes le plus instructif pour l'hébraïsant. Même après les derniers travaux de Nowack par exemple sur les Petits Prophètes, le livre de Scholz sur Osée reste très précieux pour une bonne intelligence du texte hébreu. Il ne ferme pas les yeux sur les obscurités existant réellement, mais par contre il ne donne pas dans l'excès opposé : il n'accepte de corruption de texte et ne recourt aux reconstructions hypothétiques que lorsque le texte actuel est absolument incompréhensible et évidemment fautif. La traduction est donnée en vers parallèles, parfois en strophes, quand l'existence de celles-ci est certaine. Scholz prend position en face des trois problèmes que pose aujourd'hui le livre d'Osée : L'intégrité du texte, le sens du récit du mariage d'Osée, l'importance du rôle d'Osée dans le développement progressif de la religion israélite. En fait d'interpolation certaine il n'admet que VIII 14; VII 4-10 lui paraît douteux; mais c'est là tout. Or c'est peu si l'on considère que le dernier commentateur d'Osée, Nowack trouve des interpolations plus ou moins longues dans chaque chapitre; en particulier il regarde le chapitre II comme interpolé par un nombre considérable de versets exprimant des idées qui ne sont amenées d'une façon naturelle qu'au chap. III. Mais Nowack ne demande-t-il pas trop de cohésion rigoureuse et calme dans la suite des idées d'un prophète aussi ardent et pathétique que le fut Osée? — Le récit du mariage du prophète lui paraît être strictement historique; il ne s'attarde pas longtemps à réfuter l'objection qu'un ordre semblable de la part de Dieu serait immoral, mais montre par les exemples d'Isaïe, de Jérémie, d'Ézéchiel, que les prophètes n'étaient ordinairement pas choyés par Dieu et que la prophétie « plastique » exprimée par ce mariage et par les noms donnés aux enfants devait faire sur les contemporains une impression incomparablement plus profonde que ne l'eût fait un récit allégorique. Il est vrai qu'il concède aux adversaires de l'interprétation historique, que la femme mentionnée au chap. III n'est plus Gomer des chapitres I et II. — Le jugement porté sur l'influence qu'exerça Osée sur le développement religieux d'Israël est conditionné par la position qu'occupait encore alors Scholz en face du problème de l'Hexateuque. Les discours d'Osée seraient une « application prophétique des principes du Pentateuque (qu'il suppose existant et connu) à son époque et un développement de l'idée messianique ».

Du contexte de cette dernière idée Osée dégage en particulier l'approche du jugement, mais aussi du pardon. S'il envisage en première ligne son propre peuple, il n'est cependant pas imbu du particularisme qu'on lui reproche parfois. Son silence sur les païens ne prouve rien; par contre l'identité de ses vues sur le sort d'Israël avec les vues de ses contemporains Michée et Isaïe, sa connaissance du Pentateuque et de l'histoire d'Israël nous autorisent à conclure à une pareille communauté d'idées sur les peuples étrangers. Le symbole du mariage comme figure de l'alliance de Dieu avec Israël n'est pas une invention d'Osée : l'Exode nommant Israël le « fils » de Dieu impliquait déjà d'idée d'une relation analogue. Mais Scholz n'entre pas aussi avant dans l'étude de l' « alliance » que le fit récemment Kraetzschmar, dont il ne partage pas, comme de juste, toutes les théories et solutions, ni aujourd'hui ni autrefois. — Signalons enfin un chapitre assez long sur les rapports littéraires d'Osée avec les autres livres bibliques, Jérémie, Ezéchiel, Amos, les deux parties d'Isaïe, les Psaumes et surtout le Pentateuque; il est permis de croire que, vue la difficulté de déterminer l'emprunteur, Scholz accepte aujourd'hui une relation de dépendance inverse pour un bon nombre de ces citations.

Dans son Commentaire sur Joël Scholz abordait l'étude de l'un des petits prophètes les plus intéressants soit par lui-même soit par ses relations avec quelques autres. Il existe sur l'époque de Joël deux hypothèses ou plutôt deux familles d'hypothèses : l'une le place avant, l'autre pendant ou après l'exil; on paraît donc balancer dans un intervalle de plusieurs siècles. C'est que la prophétie de Joël, indéterminable quant au temps de son origine par des attestations « extrinsèques », offre peu de prise aux procédés de datation employés d'ordinaire par la critique interne. Car, « différente en cela de celle des autres prophètes, elle n'a pas comme arrière-plan un fait historique connu, mais une grande invasion de sauterelles et une grande sécheresse, plaies qui revenaient à des époques différentes ». Mais Scholz part précisément de ce fait, que le livre de Joël ne présuppose pas d'histoire contemporaine déterminée — et en effet les allusions à des faits politiques ne peuvent pas s'identifier avec un évènement historique quelconque connu par ailleurs — pour conclure que du temps de Joël Juda n'avait pas d'ennemis extérieurs actuels. L'examen de deux citations l'amène ensuite à regarder Joël comme dépendant d'Abdias, donc comme postérieur à Jérémie, et comme antérieur à Malachie et à Zaccharie. Le style teinté déjà d'araméen et de néo-hébreu, pauvre en parallélisme, peu original, usant volontiers du refrain, lui rapelle la prose synagogale et liturgique d'Aggée et de Malachie. L'invasion des sauterelles et la sécheresse

décrites avec les attributs de l'ennemi final, le silence observé par le prophète sur les rois et les princes, sur l'idolâtrie et les autres péchés dont parlent si souvent les prophètes pré-exiliens, l'importance extraordinaire donnée à l'idée du « jour du Seigneur », sont également des indices d'une origine post-exilienne. Cette opinion de Scholz sur l'époque de Joël, rejetée encore récemment par Kanlen, est par contre adoptée par Cornill (*Einleitung in das Alte Testam.*) et par Holzinger (*Sprachcharakter und Abfassungszeit des Proph. Joel*, *ZAW* 1889). — Le commentaire proprement dit est aussi soigné que les autres de Scholz. Le texte offrait beaucoup moins de difficultés que celui d'Osée; néanmoins Scholz a encore souvent l'occasion de nous faire profiter de sa profonde connaissance du lexique et de la grammaire hébraïque et araméenne; des LXX aussi il tire des renseignements précieux soit pour le sens soit pour la forme primitive du texte original. Dans l'interprétation textuelle il se sépare fréquemment de Merx, de Nowack et d'autres exégètes de même ordre; mais il donne toujours à sa pensée une expression modérée et correcte, procédé auquel certains de ses adversaires ne l'ont pas habitué. Il appuie souvent sur ce qu'il y a d'original et de frappant dans Joël, c'est-à-dire sur la place qu'occupent dans ses prophéties les idées eschatologiques et apocalyptiques; leur fréquence nous force d'admettre que les auditeurs de ce prophète devaient y être habitués, différents en cela aussi de ceux d'Osée. Si les commencements de l'apocalyptique juive se retrouvent dans Joël, on a une donnée de plus pour dater quelques chapitres de la première partie d'Isaïe et d'autres prophètes. Aussi Scholz s'appuyant sur ce motif — et sur d'autres — rend le jugement à porter sur l'époque d'Abdias et de Jonas, et même de Nahum et d'Habacuc, dépendant du jugement porté sur Joël; il regarde ces quatre livres comme post-exiliens et voit dans les « ennemis » dont parlent ces prophètes l'ennemi final du peuple de Dieu.

Louis Hackspill.

Thionville.

MÉLANGES

I

NOTES CRITIQUES SUR LE TEXTE BIBLIQUE

I

DAVID CRUEL PAR LA FAUTE D'UN COPISTE.

ואת־העם אשר־בה הוציא וישם
במגרה ובחרצי הברזל ובמגזרת
הברזל והעביר אתם במלבן (II Sam. XII, 31.)

Il y a lieu de douter que ce texte contienne le sens, dur pour David, qu'on y a vu longtemps, et qu'y trouvent encore les histoires anciennes de l'Orient publiées en France ces dernières années. Lorsqu'il eût pris Rabbath, ville royale des Ammonites, « David, dit M. Van den Berg, fit scier en deux ou broyer les vaincus à l'aide de la scie ou de la hache, et même il en fit brûler dans un fourneau à briques (1). » L'histoire de MM. Fr. Lenormant et Babelon restreint ces supplices aux « classes supérieures et guerrières de la population » : pour les exterminer le vainqueur aurait « employé la scie, la hache, les herses, les roues de char et les fours à briques (2) ». Renan dit au contraire : « On fit sortir *tout* le peuple, et on le massacra de la façon la plus cruelle. Les uns furent sciés, les autres mis sous des herses de fer ou des faux de fer, qu'on promena sur eux: d'autres furent jetés dans les fours à briques. Toutes les villes d'Ammon subirent le même traitement (3). » Enfin M. Maspero écrit : « Les Ammonites furent traités aussi durement que leurs cousins de Moab (4). On les passa sous des scies,

(1) *Petite histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1883, p. 176.

(2) T. VI, 1888, p. 243. Déjà Keil avait fait remarquer que le texte ne portant pas : *tout le peuple*, mais : *le peuple*, on peut l'entendre des guerriers seuls. (*Biblischer Commentar. Leipzig*, 1864.)

(3) *Histoire du peuple d'Israël*, t. II, p. 42.

(4) Ils furent traités aussi durement que leurs cousins de Moab, à cela près que ceux-ci ne furent pas tous massacrés et n'eurent à subir aucun supplice.

et sous des herses de fer, et sous des haches de fer, et on les jeta dans les fourneaux où l'on cuit la brique (1). »

Tous ces auteurs n'ont pas cru devoir s'écarter de l'interprétation ancienne dont Estius nous donne un bref et saisissant commentaire : « Les Latins, dit-il, expliquent généralement ainsi ces derniers mots : Il les coupa au couteau, il les partagea en forme de briques, c'est-à-dire comme on coupe en carré les briques lorsque l'argile est encore molle avant la cuisson ; on opéra de la même façon sur ces prisonniers. Les Hébreux exposent ainsi ce passage : Il les mit sous des haches de fer, il les jeta dans un four à chaux ou à briques... Mais, ajoute-t-il, il est étonnant qu'on ait sévi de la sorte contre tous. Le texte porte en effet : Il fit sortir le peuple et le scia ; et encore : Il fit de même à toutes les villes des fils d'Ammon (2). » Dans le dernier fascicule du *Dictionnaire de la Bible* publié sous la direction de M. Vigouroux, article *David* (col. 1316), M. Mangenot n'excuse pas le vainqueur : « Ces cruautés, qui nous font horreur et qu'*il ne faut point* atténuer à l'exemple de Danz, *De mitigata David in Ammonitas crudelitate*. Iéna. 1710, s'expliquent suffisamment, sans s'excuser, par les mœurs barbares de l'époque. »

Que penser de l'action atroce racontée dans ce verset? Pareil témoignage n'est-il pas irrécusable? Eh bien non, tout le mal vient probablement d'un méchant copiste qui a maltraité ce texte plus que David n'a maltraité les Ammonites.

Hoffmann en 1882, dans la *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft*, t. II, p. 66, reprenant une idée exprimée avant lui, proposait pour ce passage une ingénieuse correction ; voici comment il le traduit : « David fit sortir les habitants de la ville prise, Rabbath-Ammon, et les mit aux scies (pour scier la pierre), aux pics de fer, aux haches de fer, et *les fit travailler au moule à briques*. » (lisez : העביד). En deux mots, il les envoya aux carrières, il les condamna aux travaux forcés. Cette correction et ce sens ont été adoptés par d'excellents critiques. (V. K. Budde, *The Books of Samuel*, 1894, dans l'édition de M. Paul Haupt; Gesenius-Buhl, *Dict. hébr.* 1895 ; et la traduction allemande de l'Ancien Testament publiée sous la direction de M. Kautzsch, 1896). Hoffmann ne touche à ce texte qu'en passant, à propos du mot מלבן qu'il étudie dans un long article ; la démonstration ébauchée par lui peut aisément devenir plus complète.

(1) *Histoire ancienne des peuples d'Orient*, t. II, p. 732. Cf. du même auteur *Hist. anc. des peuples de l'Orient* (in-16), 5e éd., p. 330.

(2) Guilielmi Estii *Annotationes in præcipua ac difficiliora Sacræ Scripturæ loca*. 5 éd. Paris, 1683.

D'abord s'agit-il vraiment de fourneaux à briques? Le mot ainsi rendu ne se trouve ailleurs que deux fois dans la Bible, Jer. 43[9] et Nah. 3[14]. Dans Jérémie ce mot n'est pas très clair, mais certainement il ne signifie pas un four à briques. Pour le passage de Nahum il n'y a pas d'hésitation possible : « Puise-toi de l'eau pour le temps du siège, dit le prophète; fortifie les remparts, foule la terre détrempée, pétris l'argile avec les pieds, *prends le moule à briques.* » Le verbe ההזיקי, *saisis*, *prends en mains*, ne permet pas de songer à un four. L'instrument que l'on prend quand l'argile est pétrie, et dont le nom מלבן est dérivé de brique, ne peut être que le moule à briques (1). Le même mot en arabe ملبن a également ce sens. Dès lors il devient difficile de faire passer dans ce moule le peuple des Ammonites ou une portion du peuple; et la lecture העביד pour העביר saute aux yeux tout naturellement; d'où le sens très convenable : il les fit travailler au moule à briques.

A ceux qui malgré tout tiendraient à conserver le four et la leçon העביר, je demanderai de traduire exactement ce dernier mot par *faire traverser*, et non par *jeter dans*, comme le rendent textuellement ou équivalemment les auteurs cités plus haut. Pour le sens de *brûler* on allèguera peut-être différents passages où se rencontre la locution העביר באש. Mais l'expression complète est העביר לבילך באש, qui ne signifie pas faire passer par le feu, mais faire passer à Moloch, c'est-à-dire offrir, livrer, consacrer à Moloch par le feu. (V. Gesenius, *Thesaurus;* Ges.-Buhl, *Dict. héb.* עבר). Comme il n'est pas question ici de victimes consacrées à un dieu (2), il faut nécessairement traduire : *il les fit passer à travers...* Se figure-t-on bien cette série de vaincus traversant un four?

De plus, dans ce qui précède, est-ce que le texte souffre qu'avec Renan et M. Maspero on mette les Ammonites *sous* des scies, *sous* des herses de fer? Le texte porte : « Il les mit *sur* la scie, *sur* les instruments de fer (pics ou autres), *sur* des haches de fer... » ou bien, « il les mit *à la scie, aux* instruments de fer... » Cela exprime assez clairement les corvées qu'on leur imposa. Les Hébreux se rappelaient leurs propres ancêtres employés à faire des briques (Ex. 5), les Gabaonites condamnés par eux à couper du bois et à puiser de l'eau (Jos. 9[23]), leur héros Samson appliqué à tourner la meule (Jud. 16[21]). Si David reçut de Tyr des tailleurs de pierre (II Sam. 5[11]), rien d'étonnant qu'il

(1) V. Vigouroux, *Dict. de la Bible*, t. I ap. col. 1932, une belle planche en couleurs, représentant les diverses phases de la fabrication des briques.

(2) On a bien proposé de lire במלכם au lieu de במלבן (Ketib בבולכן), mais cette conjecture est généralement rejetée, à bon droit.

ait envoyé des prisonniers extraire la pierre des carrières et la scier. Or, la scie du verset qui nous occupe sert précisément ailleurs à scier la pierre (I (III) Rois 7[9]).

Enfin, par cette explication nous échappons à la pénible alternative de restreindre arbitrairement le sens du texte en limitant le traitement à une partie de la population, ou de conclure logiquement à l'extermination totale du peuple des Ammonites : nous n'en laissons rien survivre si nous disons avec Renan : « On fit sortir *tout le peuple* et *on le massacra...* », puisque le verset suivant ajoute : « *On fit de même pour toutes les villes d'Ammon.* »

Un passage parallèle, I Par. 20[3], semble suivre le texte du livre de Samuel en l'abrégeant ; le dernier membre de phrase est omis, et au lieu de וישם on lit וישר. Impossible de traduire ce verbe, comme on fait, par *il scia ;* cette action, fort convenable à la scie nommée aussitôt après, s'accorde mal avec les pics (ou les herses, si l'on veut) et avec les haches. Il faut donc ou trouver un autre sens, ou lire וישם. Quant aux anciennes versions, les LXX suivent sans scrupule le texte hébreu actuel ; d'où nous devons conclure que la leçon העביר remonte assez haut (1). La version syriaque plus embarrassée se contente de mettre en prison les malheureux habitants d'Ammon avec des chaînes et des colliers de fer (cf. Sam. et Par.).

(1) J'admets donc qu'à l'époque de la traduction des LXX, les deux lettres ד et ר se ressemblaient assez dans l'écriture des Livres saints pour pouvoir être confondues. Voici quelques exemples de cette confusion tirés du livre des Nombres :

		Vulg.	LXX
ch. 26, ỳ. 32	שמידע	Semida	Συμαερ (ỳ. 36)
« ỳ. 36	ערן	Heran	Ἐδεν (ỳ. 40)
« ỳ. 40	ארד	Hered	Ἀδαρ (ỳ. 44)
« ỳ. 57	גרשון	Gerson	Γεδσων
ch. 1, ỳ. 15	דעואל	Duel	Ῥαγουηλ

ch. 16, ỳ. 15, héb. et Vulg. : « Je ne leur ai pas pris seulement un âne, חמור. » Les LXX, qui traduisent ce dernier mot par ἐπιθύμημα, ont lu חמוד.

Ch. 24, ỳ. 17. Les LXX avaient sous les yeux, comme dans le texte actuel, קרקר (προνομεύσει); mais il faut probablement le corriger en קדקד d'après la leçon samaritaine et Jer. 48[45].

On peut signaler de pareilles confusions entre ces deux lettres dans d'autres livres de l'Ancien Testament, p. ex. Gen. 3[17] : בעבורך, à cause de toi ; LXX et Vulg. בעבדך, dans ton travail (inf. de עבד). Jer. 31[39] : השרמות, קרו : השדמות; Ps. 19[14] מזדים, les LXX ont lu מזרים, ἀπὸ ἀλλοτρίων; Jon. 1[9] עברי, LXX : [הוה] עבד י δοῦλος Κυρίου. Au 1er livre des Rois, dans tout le chapitre 11 הדד est lu par les LXX Ἀδερ ; et אדום (ce nom peut s'écrire aussi אדם), l'Idumée du verset 14, est devenu dans le texte hébreu au verset 25 ארם, la Syrie, par suite de l'intercalation fautive d'un verset où il est question de Damas, tandis que le texte grec a conservé plus correctement Ἐδωμ.

Pour expliquer la prétendue barbarie de David on a fait appel aux mœurs du temps. Les annales des rois d'Assyrie sont en effet remplies des affreux supplices infligés aux vaincus; et c'est dit sur le ton le plus simple : « Tous les grands qui s'étaient révoltés, je les écorchai, je couvris de leur peau la pyramide; les uns, je les suspendis au milieu de la pyramide; les autres, je les fis empaler et placer au sommet; les autres, je les fis lier à des poteaux tout autour. J'en écorchai un bon nombre dans mon pays, je tapissai les murs de leur peau... J'emmenai Ahiyababa à Ninive; je l'écorchai et j'étendis sa peau sur les murs de Ninive. » (Annales d'Assournasirabal. Col. I, 89-94). Chez Salmanassar II et Assourbanipal nous trouvons la formule : « *batûlêšunu batûlatešunu ana maqlûte ašrup,* je brûlai les jeunes hommes et les jeunes filles; » (il n'est pas dit que ce fût dans des fours à briques.) Ces tyrans, fidèles aux traditions de leurs pères, se sont comportés en bêtes fauves: donc David a pu faire de même. Qui supportera ce raisonnement? Oh! défions-nous en histoire de l'argument d'induction. D'autres voisins des Hébreux n'avaient pas ces mœurs féroces : les Égyptiens étaient beaucoup plus humains.

Je le sais, on pourra recueillir dans l'histoire des Hébreux certains traits d'un caractère assez cruel. Laissons de côté les massacres purs et simples d'une partie des vaincus : cela faisait partie du droit de la guerre. Cherchons seulement les supplices qui accompagnent la mort. Josué fait sortir les cinq rois enfermés dans une caverne, il invite ses chefs à leur mettre le pied sur la nuque, puis il les fait tuer et suspend leurs corps à des poteaux (Jos. 10 $^{23-27}$). Gédéon menace les principaux d'une ville ennemie de les broyer avec des ronces et des épines (ou des herses?) et il le fait (Jud. 9$^{7-16}$). Les fils d'Achab sont tués par ordre de Jéhu, et leurs têtes entassées aux portes de la ville (II Rois 10^{8}). Ces faits, et d'autres, comme la cruauté de Manahem (II Rois 15 ^{16}), n'établissent pas un usage constant, une tradition qui permette de conclure d'un personnage à un autre. Et en sens contraire on peut citer d'autres exemples : « Dixitque rex Israel ad Eliseum, cum vidisset eos (Syros) : Numquid percutiam eos, pater mi? At ille ait : Non percuties, *neque enim cepisti eos gladio et arcu tuo, ut percutias,* sed pone panem et aquam coram eis, ut comedant et bibant, et vadant ad dominum suum. » (II Rois 6 $^{21-24}$). La première partie de la réponse d'Élisée a un sens tout contraire en hébreu où la négation manque : « Il lui dit : tu ne les frapperas pas; *as-tu coutume de frapper ceux que tu as faits prisonniers par le glaive ou par l'arc?...* » La leçon de l'hébreu ne s'accorde pas mal avec cet autre passage où il s'agit aussi des Syriens : Les serviteurs de Benadad,

roi de Syrie, lui disent : « Nous avons entendu dire que les rois d'Israël sont miséricordieux... allons trouver le roi d'Israël, peut-être nous fera-t-il grâce de la vie. » (I Rois 20 [31]).

Quoi qu'il en soit des mœurs un peu dures qu'on rencontre parfois chez les Hébreux, l'action barbare dont on charge David est un fait étrange dans la vie de ce roi. Puisque nous avons des motifs très plausibles de la supprimer, que les âmes tendres n'en soient plus choquées, et que les exégètes ne se fatiguent pas pour la concilier avec ce témoignage : «... David avait fait le bien devant Dieu et ne s'était écarté d'aucun de ses préceptes toute sa vie, excepté dans l'affaire d'Urie l'Héthéen. » (I Rois 15[5]).

Plusieurs continueront peut-être à faire passer les Ammonites par les scies, les herses, les haches, les faux ou les fours; pour de solides raisons je préfère croire qu'il n'y a ici de torturé que le texte.

II

LA DISGRACE D'AMAN (ESTH. VII, 8).

Esther vient de dénoncer Aman comme son mortel ennemi. Assuérus furieux quitte la salle du festin et se promène un instant dehors; il rentre et voit Aman qui s'est jeté aux pieds d'Esther pour demander grâce : « Même près de moi, dans ma maison, faire violence à la reine ! » s'écrie Assuérus aveuglé par la colère. « A peine le roi eut-il parlé, *qu'on couvrit* le visage d'Aman », nous disent la Vulgate et presque tous les traducteurs du texte hébreu. Et les commentateurs d'ajouter : l'usage était de couvrir la tête des condamnés à mort. Pour corroborer l'assertion deux exemples sont cités; le premier est pris chez le peuple romain : l'usage conste de la vieille formule rappelée par Cicéron : « Caput obnubito, infelici arbori suspendito. » Mais on se garde bien d'ajouter ce qui suit : « Quæ verba, quirites, jampridem in hac republica non solum tenebris vetustatis, verum etiam luce libertatis oppressa sunt. » (Pro Rabirio, IV, 13). L'autre exemple est emprunté aux Macédoniens : on s'est emparé d'un mot de Quinte-Curce (VI, 8, 22) : Philotas, fils de Parménion, accusé de conspiration contre Alexandre, est saisi et amené au palais, « *capite velato in regiam adducunt.* » Un savant éditeur proteste en note, — et le contexte prouve qu'il a raison — : « *capite velato. Non ex more quodam,* sed ne agnitus, nondum comperta caussa, cur comprehensus esset, vulgi ceterorumque consternationem concitaret » (1). C'est égal,

(1) Éd. Lemaire. Paris, 1823, t. II, p. 55.

le trait de Quinte-Curce a fait fortune : nombre de commentateurs transportent chez les Perses cette prétendue coutume, par induction. On aurait pu citer encore saint Paul allant au martyre et empruntant le voile de sainte Plautille pour se bander les yeux (1).

Au lieu de dix témoignages pareils, fussent-ils très clairs, mieux vaudrait un seul exemple tiré de l'histoire des Perses. Il ne s'en trouve point, paraît-il, puisque, après Gretser (2), Menochius, Cornelius a Lapide, Mariana, les plus modernes interprètes de ce passage ne citent toujours que Cicéron et Quinte-Curce; ainsi Keil apporte les deux exemples classiques (Biblischer Commentar. 1870); et plus récemment M. Renard : « Selon l'usage *des anciens* à l'égard des condamnés à mort, un des eunuques lui jeta un voile sur la tête, Quinte-Curce, VI, 8, 22; Cicéron, *Pro Rabirio,* IV, 13;... » (3) Il est fâcheux qu'Hérodote, dans l'histoire des Perses, ne mentionne pas cet usage en racontant les supplices infligés à certains personnages, la mort sur la croix. (III, 35, 36, 119, 125; IV, 202; VII, 39.)

Les commentateurs ne se contentent pas de signaler la coutume, ils l'expliquent par plusieurs raisons : « On lui couvrit le visage, parcequ'il n'était plus digne de regarder le roi. » (Le faire sortir de la salle eût été bien plus simple.) « C'était aussi le signe de la condamnation à la peine capitale. On voilait la tête ou on bandait seulement les yeux du condamné à mort, afin qu'il ne vît pas l'instrument du supplice (4). » D'autres préfèrent penser qu'on voilait la tête du condamné pour lui éviter la vue pénible de sa patrie, de ses concitoyens, de ses enfants, de son épouse en pleurs.

Examinons plutôt le texte. Les LXX ne l'ont pas lu ou compris comme saint Jérôme et comme les Massorètes; ils ont vu le visage d'Aman non pas couvert d'un voile jeté par les serviteurs du roi, mais couvert de honte ou d'une pâleur subite : Ἁμὰν δὲ ἀκούσας διετράπη τῷ προσώπῳ. De même, à leur suite, Flavius Josèphe : Ἀμάνου δὲ πρὸς τοῦτο καταπλαγέντος καὶ μηδὲν ἔτι φθέγξασθαι δυνηθέντος (5). Ce sens me paraît plus conforme au texte hébreu. Si פני était régime, comme l'a traduit la Vulgate, « operuerunt faciem ejus », on s'attendrait à le trouver accompagné de la particule את ou du ל, puisqu'il est déterminé et *précède le verbe.* (Ges.-Kautzsch. Gram., 26e éd., § 117 a, b; comme exem-

(1) Bolland, juin, t. VII, p. 33, mai, t. V, p. 172.*

(2) *De sancta Cruce.* l. I, c. 21. Ingolstadt, 1598, p. 50.

(3) *Dict. de la Bible,* sous la direct. de M. Vigouroux, art. *Aman.*

(4) M. Gillet, comment. sur le liv. d'Esther, dans la *Sainte Bible avec commentaires*, ed. Lethielleux, 1879.

(5) A. J. XI, 266 (XI, 6, 11), éd. Niese.

ple cf. le texte II Sam. 12[31] expliqué dans la première partie de ce travail.) פני est donc plutôt sujet : « son visage se troubla ».

Voyons maintenant le contexte. Rien ne dit, au verset 8, qu'Aman est condamné à mort; sans doute on l'a conclu de ce qui suit : l'arrêt semble prononcé, puisque Harbona propose de faire servir au supplice d'Aman la croix préparée pour Mardochée. C'est ainsi du moins que la parole de l'eunuque a pu être comprise sous l'influence de ces mots : « *Appendite eum in eo* », et grâce à l'omission dans la Vulgate d'un petit mot du texte hébreu. Une légère particule, גם, change totalement le sens : « *Et même*, dit Harbona, voyez, le bois qu'Aman a préparé pour Mardochée, bienfaiteur du roi, est dans la maison d'Aman, haut de cinquante coudées ». גם, *encore*, *même*, montre clairement qu'il s'agit d'une accusation *ajoutée* aux précédentes, d'une confirmation de la dénonciation d'Esther par un témoin oculaire. Il est tout simple après cela qu'Assuérus dise, sans qu'on ait besoin de le lui suggérer : « Pendez-le sur ce bois. » De plus, avant d'avoir entendu l'arrêt formel de sa condamnation, il est très naturel qu'Aman ait pâli, à la première explosion de la colère du roi, comme il s'était déjà troublé un peu auparavant, accusé par Esther (verset 6).

La version grecque me semble donc avoir ici raison contre le texte hébreu actuel, où d'ailleurs une correction très simple conduit au sens présenté par le grec. Qu'on lise חפרו pour חפו (1), c'est-à-dire : son visage fut couvert de honte, ou mieux, troublé, consterné, au lieu de : ils couvrirent : il y a d'autant plus de raison d'admettre cette lecture, que חפה ne se trouve pas ailleurs avec le mot visage, mais toujours avec le mot tête et le sens d'*envelopper* (Esth. 6[12], II Sam. 15[30], Jér. 14[3]). Pour *couvrir la face*, פנים, les verbes usités sont כסה (Job 9[24], 23[17], 24[15] etc.), ou סתר à *hiph.* (Ex. 3[6], Job. 13[24] etc).

Ceux à qui les corrections du texte, — parfois pourtant si évidemment nécessaires, — répugnent trop aimeront mieux chercher dans חפו le sens donné par la version grecque. Le même verbe, à une autre voix, se lit dans la version syriaque : ܐܬܟܣܝ ܦܢܝܗ. Le verbe ܐܬܟܣܐ signifie être couvert, et aussi, — Payne-Smith en donne deux exemples — être confus. Peut-être y a-t-il eu passage métaphorique d'un sens à l'autre, comme nous disons en français : son visage s'assombrit, son regard se voile. Et alors, dans le texte hébreu ne pourrait-on pas lire חפו à *pual* avec le sens métaphorique, se voiler, être troublé?

(1) La même correction est proposée par M. Félix Perles dans son opuscule : *Analekten zur Textkritik des alten Testaments*. Munich, 1895 (p. 32, dernières lignes) חפרו, dit-il, a dû être écrit en abrégé חפ, et lu plus tard חפו. Cette explication me paraît peu plausible, la locution ici employée n'étant pas assez fréquente pour s'écrire en abrégé.

Cela n'est pas invraisemblable. Cependant pour הפה nous n'avons point d'autre exemple du sens métaphorique ; la métaphore existe dans le verbe עלף, mais un peu différente : à *pual* 1°) *être couvert*, 2°) *tomber en défaillance*. Faut-il voir la même parenté de sens dans les deux עטף rangés par Gesenius-Buhl sous deux racines distinctes : 1°) *couvrir*, 2°) *être sans force, défaillir*. Ces verbes d'ailleurs s'emploient absolument, ou bien avec רוח, לב, נפש, jamais avec פנים. Je n'admets donc pas volontiers cette métaphore, et je trouve la lecture הפרו plus probable. Il y a des métaphores hardies, mais des copistes plus encore.

Angers.

Albert Condamin, S. J.

II

L'INSCRIPTION PUNIQUE D'AVIGNON

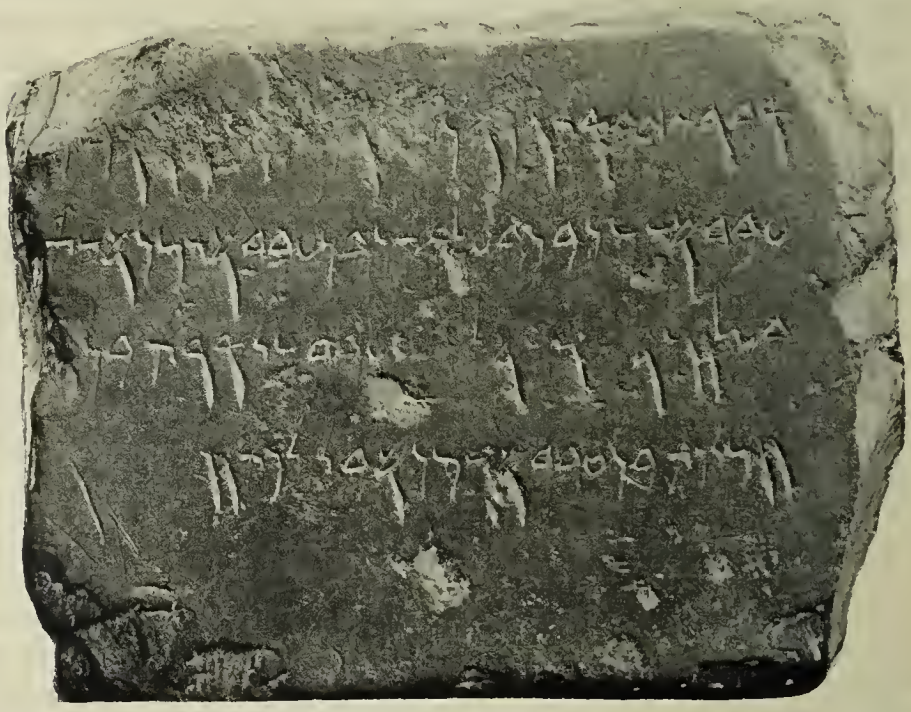
Tout dernièrement, un entrepreneur en maçonnerie d'Avignon, creusant une tranchée sur la limite de sa propriété, trouvait enfouie sous les terres à 2 ou 3 mètres de profondeur, une pierre noire couverte de caractères anciens. Les lecteurs de la *Revue biblique* seront intéressés sans doute par ce document, qui n'apprend malheureusement rien de nouveau, mais qui est un nouvel élément de recherches ou d'études.

L'inscription fut d'abord communiquée à M. Mayer-Lambert qui présenta une note à ce sujet à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, et publia dans le *Journal Asiatique* un article où il la déchiffrait et l'expliquait ligne par ligne. M. Philippe Berger ajoutait quelques mots à l'explication de M. Mayer-Lambert, dans le même fascicule (*Novembre-Décembre* 1897) (1).

La pierre est noire et très dure. Soumise à l'analyse chimique et traitée par les réactifs, elle s'est comportée comme du marbre noir, donnant les mêmes précipités, sous les mêmes quantités d'acide.

(1) Le fascicule du *Journal Asiatique* a paru au milieu de Janvier 1898 et la majeure partie de l'article que l'on va lire est des premiers jours du même mois. — Les *Mémoires de l'Académie de Vaucluse* ont publié, d'ailleurs dans leur 4e livraison de 1897 une note sur cette découverte (p. 364 et suiv.) Ceci pour prendre date seulement.

L'écriture est lisible, sauf à la première ligne dont la seconde moitié a été emportée, probablement par l'action d'un corps dur, pierre ou gravier, et au milieu de la seconde et de la troisième ligne où la pierre paraît avoir été usée par un frottement doux et répété, comme le



serait le passage de l'eau, à cette place. Si l'on considère que le Rhône coule non loin de l'endroit où le bloc a été découvert, on conçoit aisément l'usure qui a dû résulter autrefois du frottement continu du gravier et de l'eau courante.

Le caractère employé appartient évidemment au phénicien, mais il présente certaines particularités qui portent à croire que la pierre elle-même a été écrite à Carthage ou dans une colonie carthaginoise. Le caractère carthaginois, issu d'ailleurs du caractère tyrien comme la colonie et le peuple lui-même, diffère sensiblement en plusieurs points du phénicien classique et même du phénicien de transition. Les lettres qui, par leur forme dépassent la ligne, le ל et le ת, se couronnent d'une légère aigrette. La hampe de cette dernière lettre surtout s'élève bien au dessus du croisillon qui la coupe en son milieu. De plus les queues des lettres sont plus pleines et d'une écriture plus appuyée que leurs têtes qui conservent le caractère un peu raide du phénicien archaïque. La forme de l'א est plus souple et plus inclinée qu'à Sidon. L'ensemble est plus élégant et plus raffiné. Pour toutes ces

raisons, il paraît à peu près certain que nous avons dans ce document un spécimen d'écriture punique ou carthaginoise dont le type s'est développé parallèlement au type Sidonien et Cypriote depuis le cinquième siècle avant notre ère, jusqu'à l'invasion du néo-punique, dont l'allure générale et la forme des lettres elles-mêmes sont d'un caractère si tranché et si particulier.

Le document dont nous parlons est donc antérieur à cette écriture, et si l'on admet comme date approximative sans doute l'an 146 et la chute de Carthage comme le moment où le néo punique fit son apparition, il faut reculer vers le troisième siècle avant Jésus-Christ l'époque de la composition de l'inscription. La plus grande ouverture de l'ע, l'absence dans le ח des barres transversales ne permettent pas de remonter bien haut.

En voici la transcription et la traduction :

קבר זיבקתא א בן
עבדאשמון בן בעל(י)תן בן עבדאשמון אשת
בעלחנא בן [אל...] עבדמילקרת בן
חמלפת בן עבדאשמון אבל לפתח.

« Tombeau de Zibqatah ////////////// fils de Abdesmoun fils de Baa-
« liaton fils d'Abdesmoun, femme de Baalhana fils [ ] Abdmelqart,
« fils de Hamilpat fils d'Abdesmoun. — Ne pas ouvrir ».

M. Mayer-Lambert dans son article (p. 485 et suiv.) dit qu'on ne peut supposer à la première ligne que le mot הכהנת (prêtresse). Les restes informes des lettres ne nous permettent guère d'y lire un mot quelconque; et d'ailleurs M. M.-L. lui-même reconnaît que ni le כ ni le ת ne sont très sûrs. — Il croit devoir lire ensuite לרבת, mais de ce mot, seul le ר est, dit-il, à peu près certain. On peut distinguer du ב le jambage inférieur; le ת n'est pas tout à fait net. M. M.-L. pourrait avoir raison en lisant à la fin de la première ligne le mot בת au lieu de בן.

A la troisième ligne après בעלחנא, M. M.-L. suppose מקם אלם *érecteur des dieux* ou *fabricant d'idoles*, s'appuyant sur l'analogie de deux inscriptions votives découvertes à Carthage (C. I. S. n°s 260 et 261). L'hypothèse n'a rien d'invraisemblable : mais les deux caractères qui suivent immédiatement le nom de l'époux de Zibqatah paraissent correspondre plus exactement au mot בן.

Le nom de Zibqatah se trouve au masculin dans une inscription trouvée à Carthage et que l'on peut voir dans le *Corpus inscript. Sémit.* t. II. Il faut probablement voir un א dans la lettre incomplète qui suit immédiatement le ת. Abdesmoun, Abdmelqart,

Baalhanna et Baaliaton sont des noms trop communs dans les inscriptions phéniciennes pour qu'ils fassent ici quelque difficulté. Quant à la défense d'ouvrir le tombeau et de violer ainsi la sépulture, on la trouve rarement formulée dans les inscriptions des tombeaux de simples particuliers. Les tombeaux des rois ou des prêtres au contraire, ne manquent pas d'être défendus contre la curiosité des survivants par de terribles malédictions, et des menaces effroyables. (Cf. l'inscription d'Esmounezer et de Iehaumelek C. I. S. t. I, p. 2 et suiv.) Les inscriptions funéraires découvertes à Carthage et qui occupent une notable partie du 1er vol. du *Corpus* (1), ne contiennent jamais ces menaces. On pourrait donc penser que Zibqatah était un personnage élevé en dignité, peut-être une prêtresse? La longueur relative de l'inscription serait sans doute une preuve de plus. On peut voir, en effet, sur les tombeaux des simples citoyens des inscriptions courtes, se composant pour la plupart du nom du défunt, de celui de son père et parfois de son aïeul. Mais à peu près nulle part, la généalogie du mort n'est aussi développée (2) que celle de Zibqatah.

Comment cette pierre dont l'écriture punique trahit l'origine carthaginoise, est-elle venue échouer dans un terrain des environs d'Avignon? L'avenir le dira sans doute. La présence d'une colonie issue de Carthage sur les bords du Rhône est en elle-même fort possible, mais la nature de la pierre inconnue dans le pays et les environs, tandis qu'elle se rencontre en abondance à Carthage, et en général sur le littoral africain, porte à croire que le petit bloc de marbre (il a à peu près la dimension d'un in-12 ordinaire) a été apporté par un navire punique, qui s'en est débarrassé au milieu d'une grande quantité de débris de toutes sortes qui ont disparu ou ont été plus profondément enlisés dans l'alluvion du Rhône. Jusqu'à ce que de nouvelles découvertes viennent apporter un nouvel élément au débat, le champ des hypothèses est immense. Si l'on trouve des pierres analogues ou identiques, on pourra penser avec toutes les chances de ne pas se tromper qu'un vaisseau carthaginois se sera débarrassé là de son lest inutile, surtout si on ne découvre pas, près de là, des tombeaux ou des chambres funéraires. Il est hors de doute, d'ailleurs, qu'il y eut à une certaine époque un trafic considérable d'antiquités entre l'Afrique et la Pro-

(1) N° 65 et suiv.

(2) Ordinairement l'inscription n'a que deux noms : « à Abdasasam fils de Kelbilim » (t. I, p. n° 71). Parfois le défunt est censé parler lui-même. « Moi Abdosir, fils de... me suis érigé ce cippe de mon vivant..... t. I, n° 95) ».

venee. La stèle de Carpentras a été achetée à Marseille et le vase d'Albertas a été apporté de Tunis.

On n'a pas oublié la mésaventure arrivée il n'y a pas encore bien longtemps à quelques sémitisants un peu pressés, à l'occasion de l'inscription *sacrificiale* de Marseille, trouvée en 1844 non loin du cimetière de la Major, également par trois ou quatre mètres de profondeur. C'était le tarif des sacrifices et des offrandes en usage dans un certain temple de Baal. Malgré de nombreuses recherches, on ne put trouver trace du temple, tandis que de son côté l'analyse spectrale démontra qu'il n'y avait pas de pierres semblables aux environs de Marseille.

Ne nous empressons pas de conclure, et attendons des travaux à venir la solution du problème. Peut-être saurons-nous bientôt en quel lieu d'Afrique ou de Provence, la mystérieuse Zibqatah dort son dernier sommeil (1).

J. Méritan.

Avignon.

III

NOTES D'ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

L'ENCHIRIDION D'ORIGÈNE

Nos lecteurs sont de ceux à qui il n'est plus nécessaire de présenter notre collaborateur Dom Germain Morin, et louer la critique tout à la fois soignée, pénétrante et élégante du jeune et savant religieux est un devoir qui nous serait plus agréable qu'aucun autre, si nous ne savions sa modestie toujours prête à s'en attrister! Bornons-nous donc à présenter quelques remarques de pure érudition au sujet des *Commentarioli* dont nous lui devons une si remarquable édition (2).

L'œuvre d'Origène sur les psaumes comprenait d'abord des Tomes et des Homélies. Dans le catalogue hiéronymien des œuvres d'Ori-

(1) Le musée de Marseille vient d'acquérir le document dont nous venons de parler, à un prix qui paraît beaucoup trop élevé, étant donné que rien, jusqu'à cette heure, n'est venu éclairer d'un jour nouveau la signification de cette inscription.

(2) *Anecdota maredsolana*, III, 1 : *Sancti Hieronymi Commentarioli in Psalmos* edidit, commentario critico instruxit, prolegomena et indices adiecit D. Germanus Morin, O. S. B. — Oxford, Parker, 1895.

gène (1), les Tomes sont désignés par le qualificatif de Livres, soit quarante-six livres que le catalogue énumère ainsi :

Rursum in psalmo I, lib. I,
in ps. II, lib. I,
in ps. III, lib. I,
in ps. IIII, lib. I,
in ps. V, lib. I,
in ps. VI, lib. I,
in ps. VII, lib. I,
in ps. VIII, lib. I,
in ps. VIIII, lib. I,
in ps. X, lib. I,
in ps. XI, lib. I,
in ps. XII, lib. I,
in ps. XIII, lib. I,
in ps. XIIII, lib. I,
in ps. XV, lib. I,
in ps. XVI, lib. I,
in ps. XX, lib. I,
in ps. XXIIII, lib. I,
in ps. XXVIIII, lib. I,
in ps. XXXVIII, lib. I,
in ps. XL, lib. I,
in ps. XLIII, lib. II,
in ps. XLIIII, lib. III,
in ps. XLV, lib. I,
in ps. XLVI, lib. I,
in ps. L, lib. II,
in ps. LI, lib. I,
in ps. LII, lib. I,
in ps. LIII, lib. I,
in ps. LVII, lib. I,
in ps. LVIII, lib. I,
in ps. LVIIII, lib. I,
in ps. LXII, lib. I,
in ps. LXIII, lib. I,
in ps. LXIIII, lib. I,
in ps. LXV, lib. I,
in ps. LXVIII, lib. I,
in ps. LXX, lib. I,
in ps. LXXI, lib. I,
in principio ps. LXXII, lib. I,
in ps. CIII, lib. II.

Après les Tomes viennent les Homélies. Le catalogue hiéronymien en fait le dénombrement suivant :

De psalmis :
in ps. III, om. I,
in ps. IIII, om. I,
in ps. VIII, om. I,
in ps. XII, om. I,
in ps. XIII, om. I,
in ps. XV, om. III,
in ps. XVI, om. I,
in ps. XVIII, om. ..,
in ps. XXII, om. I,
in ps. XXIIII. om. I,
in ps. XXV, om. I,
in ps. XXVI, om. I,
in ps. XXVII, om. I,
in ps. XXXVI, om. V,
in ps. XXXVII, om. II,
in ps. XXXVIII, om. II,
in ps. XXXVIIII, om. II,
in ps. XLVIIII, om. I,
in ps. LI, om. I,
in ps. LII, om. II,
in ps. LIIII, om. I,
in ps. LXVII, om. VII,
in ps. LXXI, om. II,
in ps. LXXII, om. III,
in ps. LXXXIII, om. III,
in ps. LXXIIII, om. I,
in ps. LXXV, om. I,
in ps. LXXVI, om. III,
in ps. LXXVII, om. VIIII,
in ps. LXXVIIII, om. IIII,
in ps. LXXX, om. II,
in ps. LXXXI, om. I,
in ps. LXXXII, om. III,
in ps. LXXXIIII, om. I,
in ps. LXXXIIII. om. II,
in ps. LXXXV, om. I,
in ps. LXXXVII, om. I,
in ps. CVIII, om. I,
in ps. CX, om. I,
in ps. CXVIII, om. III,
in ps. CXX, om. I,
in ps. CXXXI, om. II,
in ps. CXXII, om. II,
in ps. CXXIII, om. II,
in ps. CXXIIII, om. II,
in ps. CXXV, om. I,
in ps. CXXVII, om. I,
in ps. CXXVIII, om. I,
in ps. CXXVIIII, om. I,
in ps. CXXXI, om. I,
in ps. CXXXII, om. II,
in ps. CXXXIII, om. II,
in ps. CXXXIIII, om. II,
in ps. CXXXV, om. IIII,
in ps. CXXXVII, om. II,
in ps. CXXXVIII, om. IIII,
in ps. CXXXVIIII, om. II,
in ps. CXLIIII, om. III,
in ps. CXLV, om. I,
in ps. CXLVI, om. I,
in ps. CXLVII, om. I,
in ps. CXLVIIII, om. I.

Avons-nous-là le relevé de tout ce qu'Origène avait écrit sur les psaumes? Nous possédons, grâce à Dom Germain Morin, le texte criti-

(1) M. E. Klostermann, « Die Schriften des Origenes in Hieronymus' Brief an Paula », dans les *Sitzungsberichte* de l'Acad. de Berlin (29 juillet 1897), a donné une édition critique du dit catalogue. Nous le citerons d'après cette édition. — Une observation, au passage : M. Klostermann écrit (p. 870) : « Die von Montfaucon aus dem cod. Remens. angeführten 3 Schriften [*ACL*, I, 386] sind gewiss werthlos... » Le premier fragment, intitulé par Montfaucon *Quod bonum et malum ex nostro arbitrio sit*, commence ainsi (fol. 149 v°) : Πολλῆς παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ζητήσεως... *Expl.* (fol. 156) : δυσωπηθέντες τὰς τεραστίους δυνάμεις συγκατάθωνται τῷ διδάσκοντι. *CPG*, t. XIV, *col.* 1316. — Le second fragment, intitulé par Montfaucon *Quid agendum sit legenti sacram scripturam nec intelligenti illam*, commence ainsi (fol. 157) : Ἡ μὲν ἄκρα ὠφέλεια... *Expl.* (fol. 158) : καὶ τὰ μὲν κρείττονα τρέφεται, τὰ δὲ

que d'un opuscule que Jérôme a omis de mentionner dans sa propre bibliographie, les *Commentarioli in psalmos*. En tête de cet opuscule, on lit une courte préface, dont nous détacherons les lignes suivantes :

Proxime cum Origenis psalterium, quod *Enchiridion* ille vocabat, strictis et necessariis interpretationibus adnotatum in commune legerimus, simul uterque deprehendimus nonnulla eum vel praestrinxisse leviter, vel intacta penitus reliquisse, de quibus in alio opere latissimo disputavit : quo scilicet non putaret rem magnam brevi sermone concludere. Igitur pro familiaritate, quae inter nos est, studiose et sedule postulasti, ut quaecumque mihi digna memoria videbantur, signis quibusdam potius quam interpretationibus adnotarem; et... ita in psalterii opere latissimo quasi praeteriens aliqua perstringerem, ut ex paucis quae tetigissem intellegantur et cetera quae omissa sunt quam vim habeant atque rationem. Non quo putem a me posse dici quae ille praeteriit : sed quod ea quae in tomis vel in omiliis ipse disseruit, vel ego digna arbitror lectione, in hunc augustum commentariolum referam.

Nous concluons de cette préface que Jérôme a possédé d'Origène sur le psautier, 1° des Tomes, 2° des Homélies, 3° un *Enchiridion*, 4° un travail qualifié de *latissimum opus*. C'est ici que, sur deux points, je vais me séparer de Dom Morin.

Premièrement, on a pensé que par *latissimum opus* Jérôme désigne les Tomes et les Homélies. Mais n'est-il pas surprenant de voir désigner comme un seul travail deux œuvres aussi différentes que les Tomes et les Homélies? En second lieu, comment Jérôme pourrait-il donner à entendre que, dans cet *alio opere latissimo*, Origène n'a rien omis de ce qui touche à l'interprétation des psaumes, alors que Tomes et Homélies n'embrassent pas le psautier intégral, loin de là! En effet, sur les psaumes 17, 19, 21, 23, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 41, 42, 47, 48, 55, 56, 60, 61, 65, 66, 69, 73, 78, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 121, 126, 130, 136, 140, 141, 142, 143, 148, 150, c'est-à-dire sur soixante-trois psaumes, bien près de la moitié du psautier, nous n'avons vu signaler ni Tomes, ni Homélies (1)?

Secondement, on pense que l'*Enchiridion* doit être identifié avec ces *Excerpta in totum psalterium* dont parle le catalogue hiéronymien (2). Je prie toutefois que l'on remarque que Jérôme décrit cet

χείρονα καταργεῖται. *Col.* 1312. — Le troisième fragment, intitulé par Montfaucon *De iis qui in scriptura divina petram scandali videntur offerre*, commence ainsi (*ibid.*) : Ἐάν ποτε ἀναγινώσκων... *Expl.* (fol. 159) : μηδὲν παραπέμπεσθαι ἀνεξέταστον καὶ ἀνεξερεύνητον γράμμα. — Ces trois fragments sont pris à la Philocalie. Nous avons étudié le ms. (E 291-252) à Reims en octobre 1896.

(1) Observons cependant, avec M. Klostermann, que le catalogue hiéronymien est certainement incomplet. *Sitzungsberichte*, p. 858.

(2) Cette identification est proposée par Harnack, *ACL.*, t. I, p. 356 : « Es ist nicht un-

Enchiridion comme un « psalterium strictis et necessariis interpretationibus adnotatum », soit un psautier accompagné de notes interprétatives indispensables et concises. En sorte que, si nous voulons identifier l'*Enchiridion*, ce sera avec quelque chose comme ces Σχόλια que Jérôme même, en un autre passage, attribue à Origène. Comment, en effet, Jérôme décrit-il ces Σχόλια?

... Scias Origenis opuscula in omnem scripturam esse triplicia. Primum eius opus... Σχόλια... in quibus ea quae sibi videbantur obscura atque habere aliquid difficultatis summatim breviterque perstrinxit. Secundum homiliaticum genus... Tertium quod ipse inscripsit τόμους, nos volumina possumus nuncupare (1).

L'*Enchiridion* était « brevi sermone » : les Σχόλια sont « summation breviterque ». Dans l'*Enchiridion* le texte du psautier était « strictis et necessariis interpretationibus adnotatum » : dans les Σχόλια « obscura perstrinxit ». Nous n'hésitons pas à faire de l'*Enchiridion* d'Origène un specimen de ces Σχόλια perdus (2). Que sera dès lors le « latissimum opus »?

Au premier coup d'œil jeté sur l'inventaire de tant de fragments origéniens que nous ont conservés les chaînes sur les psaumes, on peut observer — 1° que les psaumes que nous avons énumérés plus haut comme n'ayant point été commentés, soit dans les Tomes, soit dans les Homélies, se trouvent cependant commentés par Origène, — et 2° que ces commentaires n'ont aucunement le caractère que nous avons vu qu'avaient les Σχόλια. D'où l'on peut conclure que nous possédons, grâce aux chaînes, des fragments notables et incontestables de ce « latissimum opus » qu'étaient les *Excerpta in totum psalterium*.

Je prends comme exemple le ℣ 1 du psaume CXLIII : Εὐλογητὸς Κύριος ὁ θεός μου, ὁ διδάσκων τὰς χεῖράς μου εἰς παράταξιν, τοὺς δακτύλους μου εἰς πόλεμον. Qu'on lise la glose que les chaînes attribuent à Ori-

wahrscheinlich dass dies *Enchiridion* mit den von VH [catal. hiéronymien] genannten *Excerpta in totum psalterium* identisch ist... » Voyez cependant Klostermann, *op. cit.*, p. 868 (n. 178).

(1) *Prolog. interp. homil. in Ezech.* Le texte porte : « Primum eius opus *Excerpta* quae graece Σχόλια nuncupantur in quibus, etc. » Jérome a dû varier dans la traduction du mot τόμοι, car dans son catalogue des œuvres d'Origène il traduit τόμοι par *Excerpta*, alors que ici ce même mot d'*Excerpta* désigne les Σχόλια. C'est évidemment dans le sens de Σχόλια que s'expriment les manuscrits qui intitulent *Excerpta* les *Commentarioli* de Jérôme.

(2) *A C L*, t. I, p. 339 : « Die Scholia sind iedenfalls kurze Bemerkungen zu einzelnen Worten, wie wir sie von den Alexandrinern auch zu klassischen Schriftstellern haben. » M. Harnack rapproche le passage de Jérôme (*Prooem. in prim. lib. comment. in Is.*) « Feruntur... sub nomine eius... et XXV homiliae et σημειώσεις quas nos excerpta possumus appellare. » D'où M. H. conclut : « Darnach scheint es als ob die σημειώσεις mit den σχόλια identisch seien, wie auch meistens angenommen wird. »

gène (1). Voilà un développement étendu, encore que nous n'en ayons qu'un résumé. Origène y rappele qu'il a traité déjà des tentations, qu'il en a traité avec plus de détail. Où? Il répond : ἐν τῷ α', savoir sur le psaume I (2). Ainsi, il fait allusion à propos du psaume CXLIII à un développement qu'il a donné sur le psaume I. Le commentaire du CXLIII^e^ et du Ier était donc un seul et même commentaire, et ce commentaire étendu sur tous les psaumes, du premier au cent-quarante troisième et suiv. ne serait autre que les *Excerpta in totum psalterium,* — et combien diffèrent de l'*Enchiridion!*

Paris.

Pierre Batiffol.

IV

INSCRIPTION D'AMWÂS

Le R. P. Lagrange me communique la copie de l'inscription suivante récemment découverte à Amwâs :

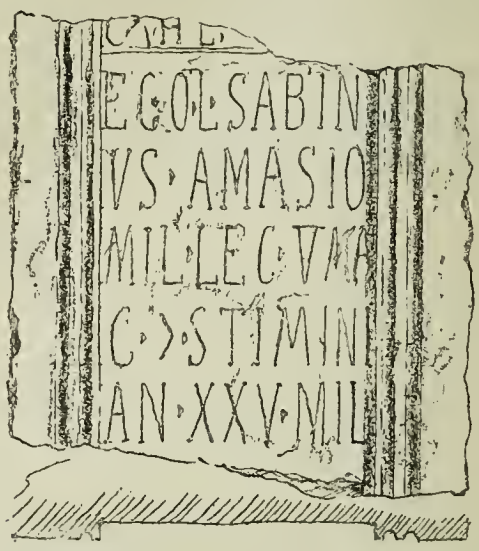
L'inscription est gravée sur une dalle épaisse d'environ $0^m,20$, ornée de part et d'autre d'une moulure en saillie de $0^m,02$ sur le fond. Elle est brisée en haut et en bas : nous n'avons donc ni le commencement ni la fin du texte. Les dimensions du fragment conservé sont de $0^m,48$ en hauteur et de $0^m,52$ pour la largeur totale ; si l'on retranche de celle-ci les bordures latérales larges chacune de $0^m,10$, il reste $0^m,32$ pour l'inscription proprement dite. La hauteur des lettres est de $0^m,065$, l'espace entre les lignes de $0^m,025$.

Il me paraît probable que les premières lettres, dont le sens n'appa-

(1) Ὁ διδαχθεὶς παρὰ Κυρίου τὸν πρὸς τὴν ἀντικειμένην δύναμιν πόλεμον ἐπίσταται λόγους ἀρετῶν καὶ κακιῶν, καὶ διαφορὰς λογισμῶν, γνωρίσματά τε ἀπαθείας καὶ ὅρους αὐτῆς. Ἔτι δὲ καὶ τῶν νυκτερινῶν φαντασμάτων καὶ ἐνυπνίων γινώσκει τοὺς λόγους, ὧν οἱ μὲν ἀπὸ τοῦ λογιστικοῦ μέρους γίνονται τῆς ψυχῆς, κινουμένης τῆς μνήμης, οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ θυμικοῦ, ἕτεροι δὲ ἀπὸ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ. Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἀκριβέστερον ἐν τῷ α' εἰλήφαμεν, τῆς γὰρ ἠθικῆς πραγματείας ἡ τοιούτη τῶν λόγων ἐξέτασις· νυνὶ δὲ ποσῶς κεκινήκαμεν τὸν ὑπὸ τοῦ Κυρίου διδασκόμενον πόλεμον παραστῆσαι βουλόμενοι.

(2) Le cardinal Pitra, *Analecta Sacra,* t. III (Paris 1883), p. 352, qui a publié ce texte, lequel était cependant déjà dans la Patrologie de Migne, a lu, non pas ἐν τῷ ά, comme porte le texte reçu et comme lisent les mss. collationnés par nous, mais ἐν τῷ Μονοστίχῳ. Et il a pris, à tort, croyons-nous, ce *Monostichum* pour un livre particulier, inconnu d'ailleurs, d'Origène. Voyez sa note *in loc.* : « ... ignotus Origenis liber, plane novus! »

raît pas, sont sujettes à correction; dans le cas où l'E et le G existeraient en effet sur la pierre, sans doute au lieu de l'O suivant devrait-on restituer le chiffre $\overline{V}$ et voir dans ce début une première mention de la légion V^e^. La suite se lit sans difficulté :



L(ucius) Sabin (i) | *us Amasio,* | *mil(es) leg(ionis) V Ma* | *c(edonicae), (centuria) Stimini (?),* | *an(norum) XXV, mil (itavit.....*

Sabinius, à la l. 1, est plus probable que Sabinus, l' N et l' I pouvant d'ailleurs être liés. D'Amasio je ne connais point d'exemple en tant que nom; mais la forme *amasio* se trouve comme substantif chez Apulée et chez Prudence concurremment avec la forme courante *amasius* (1), et d'autre part le *cognomen* Amasius est donné par une inscription découverte au XVIIe siècle à Spolète, *d(e)p(ositio) S(an)c(t)i Amasi ep(iscopi)* (2). Il n'y a donc rien d'extraordinaire à trouver Amasio employé également comme nom propre. *Stimini,* au contraire, à la l. 4, doit contenir une erreur de transcription et cacher un autre nom.

L'intérêt de notre inscription est dans la mention d'un nouveau soldat de la légion V^e^ macédonique dont la tombe se trouvait à Amwâs. Un premier fragment d'une inscription analogue, mais ne comprenant plus que quelques lettres, avait été copié à Amwâs, il y a une douzaine d'années, par M. Clermont-Ganneau et reproduit depuis dans l'*Ephemeris* (3) et au *Corpus* (4). L'an dernier, le P. Lagrange a publié ici-même une seconde épitaphe de même provenance :

(1) Voyez le *Lexicon* de Forcellini-De Vit.
(2) Muratori, *Novus Thesaurus veterum inscriptionum*, tome I, p. CDXIII, n° 7.
(3) *Ephemeris epigraphica*, V, p. 620, n° 1446.
(4) *Corpus inscriptionum latinarum*, t. III, supplementum, n° 6647.

C(aius) Vibius Firmus, | *mil(es) leg(ionis) V Mac(edonicae),* | *(centuria) Pollionis, bene* | *ficiarius, milita(vit)* | *annis XIIX, vixit* | *annis XXXX,* | *h(ic) s(itus) e(st).* | *Saccia Primig(e)nia* | *conjugi suo f(aciendum) c(uravit)* (1).

« C'est la deuxième fois, disait-il, qu'on trouve là un *miles*, et non un *veteranus*, ce qui marque qu'il ne s'agit pas de la colonie de vétérans d'Emmaüs, mais de l'autre Emmaüs, où la Ve légion résida de 68 après J. C. jusque peut-être en 70. Ce serait une preuve de plus, s'il en était besoin, qu'Amwâs est bien Emmaüs Nikopolis. »

Sur cette identification M. Mommsen, au supplément du tome III du *Corpus* (2), n'avait déjà pas hésité. Mais il semblait d'avis qu'Emmaüs Nicopolis ne faisait qu'un aussi avec le χώριον Ἀμμαούς, distant de Jérusalem de soixante stades, où Josèphe rapporte que furent établis huit cents soldats libérés (3). Il admettait donc que le soldat dont M. Clermont-Ganneau avait retrouvé l'épitaphe pouvait être un de ces huit cents, quoiqu'il fût appelé *miles* et non *veteranus*, ajoutant : « *legionem V Macedonicam notum est et partem fuisse exercitus illius judaeici et bello finito in Moesiam remissam esse. Vide igitur ne vexillatio ejus remanserit Emmaunte.* » Le doute, aujourd'hui que de nouveaux exemples sont venus s'ajouter au premier, n'est plus permis. Il s'agit de soldats et non de vétérans, et il est bien certain qu'un détachement de la légion séjourna à Emmaüs-Nicopolis.

Étienne Michon.

Paris.

(1) *Revue biblique*, 1897, p. 131; cf. *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1896, p. 262.

(2) *Corpus inscriptionum latinarum*, t. III, supplementum, p. 1216.

(3) Jos., *Ant.*, 7, 6, 6.

CHRONIQUE

I. — LAODICÉE DE CANAAN

M. P. Chebli, prêtre maronite, ancien élève de Saint-Sulpice et de l'Université de Paris, nous écrit de Beyrouth, en date du 7 mars :

Dans un article publié par la *Revue numismatique* (1896) et intitulé *Une métropole phénicienne oubliée*, M. le Dr Rouvier, professeur à la faculté française de médecine à Beyrouth, émettait les idées suivantes comme conclusions de son étude : — « 1° A partir d'Antiochus IV Épiphane, Béryte reçut le nom de Laodicée de Canaan qu'elle conserva jusque sous Alexandre II Zébina. Toutes les monnaies royales des Séleucides et les autonomes portant le nom et le monogramme de cette ville doivent lui être restitués. 2° La destruction de Béryte (par Tryphon) n'est pas un fait absolument certain. Si elle eut lieu et si elle fut complète, cette ville fut reconstruite après un laps de temps bien court... 5° *Beyrouth moderne occupe l'emplacement de la Béryte romaine, mais non celui de la Béryte phénicienne. Celle-ci était située plus au sud, entre Ouadi-Choucifat et Nahr-el-Ghadir.* » Le Dr Rouvier avait ainsi découvert deux choses : la première, c'est que Béryte a dû s'appeler, pendant un certain temps *Laodicée de Canaan;* puis, en partant de là, il a déterminé l'emplacement de l'ancienne ville phénicienne. Voici comment il y a été amené (1).

Le Dr Rouvier est un numismate : il s'est monté un médaillier très riche où se trouvent beaucoup de pièces rares, peut-être même uniques. Avec une sagacité remarquable, il a corrigé la lecture de certaines légendes ou monogrammes; il a montré que sur les monnaies des villes de Syrie de l'époque romaine, on a employé avec l'ère des Séleucides, une autre ère qui commence à la victoire d'Actium. Cette étude attentive et minutieuse lui fit remarquer la parfaite ressemblance, l'identité des sujets représentés sur les monnaies de Béryte et celles de Laodicée de Canaan. Ces sujets sont ou Baal-Béryte (devenu plus tard Poseidon et Neptune), ou Tyché (Τύχη) debout sur une proue. Conclusion : il y a eu entre Laodicée de Canaan et Béryte, à une époque déterminée par le nom des princes qu'on lit sur les monnaies, une

sorte d'union monétaire. Mais où se trouvait la première de ces deux villes pour contracter une pareille union avec Béryte préférée à toutes les autres cités phéniciennes? Ce ne pouvait être, comme le pensait Barthélemy (*Mém. de l'Acad. des Inscr. et B. L.*, t. XXX, p. 415; *Journ. des Savants*, 1760, p. 4.) et après lui de Saulcy, *Laodicée ad mare* (auj. Ladeqieh ou Lattaqieh) : car les monnaies de cette ville portent en grec ΛΑΟΔΙΚΕΩΝ ΤΩΝ ΠΡΟΣ ΘΑΛΑΣΣΗΙ — ni *Laodicée du Liban*, comme l'avaient cru plus récemment MM. Babelon et Eckhel, puisque nous n'avons de monnaies indiscutables de cette ville que du temps des empereurs romains, depuis Antonin le Pieux jusqu'à Dèce, et que la présence des types maritimes d'Astarté sur une proue et de Poseidon serait inexplicable sur les monnaies d'une ville de l'intérieur, — ni Oum-el-Awamid, comme l'a écrit Renan : on ne conçoit pas, en effet, qu'une ville située près de Tyr et de Sidon aille emprunter des types monétaires à une ville éloignée et inférieure en tout à ses célèbres voisines. Il faut donc croire qu'il n'a pas été fondé de ville appelée Laodicée de Canaan, mais plutôt que quelque ville phénicienne avait, pendant un certain temps, abandonné son nom pour celui de Laodicée de Canaan, Laodicée mère, ou métropole, de Canaan. Or les cités phéniciennes susceptibles du titre de métropoles sont : Tyr, Sidon, Aradus, Byblos et Béryte. Laodicée de Canaan n'est pas Byblos : les chalques de cette ville représentent *Cronos avec six ailes*, et l'on y lit cette légende : *de Byblos la sainte*. Ce n'est pas Aradus, qui n'a du temps des Séleucides que des monnaies purement grecques et point de monnaies gréco-phénicienne. Ce n'est pas Tyr : les monnaies séleucides de Tyr représentent une proue de navire, avec cette légende grecque ΤΥΡΙΩΝ, et en phénicien : *De Tyr mère des Sidoniens*. Reste Béryte. Voilà où l'étude de ses médailles avait conduit le Dr Rouvier; mais il voulut s'assurer de la réalité historique et appuyer ses raisonnements sur des preuves matérielles, seules décisives en archéologie.

Toutes les ruines trouvées à Beyrouth et dans ses environs immédiats sont gréco-romaines, plus latines que grecques : il ne fallait donc pas songer à y retrouver des traces de Laodicée (1). Immédiate-

(1) Beyrouth actuel est peut-être la ville que rebâtit Auguste en l'an 14 av. J.-C. Je fais remarquer que M. Rouvier ne croit pas à une destruction totale de Béryte par Tryphon (cf. Strabon, XVI, 2, 9 voir plus haut, 2e *conclusion*), ou, si elle eut lieu, cette ville a dû se relever très vite de ses ruines, étant inadmissible qu'elle ne l'ait fait que l'an 14 av. J.-C., comme Strabon semblait le faire entendre. La preuve la voici, elle est très forte : les documents numismatiques se répartissent logiquement entre les années 123-14 av. J.-C. Une ville ruinée ne bat pas monnaie.

ment au Nord de Beyrouth commençait le territoire de Byblos; il ne fallait pas songer à y découvrir l'ancienne cité de Béryte ou de Laodicée. Mais au Sud? Au sud de Beyrouth s'étendent des dunes de sable mouvant où jamais personne n'a songé qu'il ait pu s'élever de villes. M. Rouvier est de ceux qui ne disent jamais : on a passé par là, il n'y a donc rien à faire! Et Dieu sait s'il passe du monde sur cette plage! Le fait seul que la route de Sidon la suit dans toute sa longueur en dit assez. C'est à 1 h. 30 environ au sud de la ville actuelle, à un endroit qui fournissait beaucoup d'objets antiques, que M. Rouvier s'arrêta; et c'est là qu'il pensait en 1896 pouvoir placer sa Laodicée. L'événement lui semble donner pleinement raison.

L'emplacement précis de la ville est difficile a déterminer : les sables ont couvert la région d'une couche uniforme, nivelant tout et dérobant tout au regard. Mais les débris et les apparences font croire que la partie habitée se trouvait entre le Ouadi-Choueifat et Nahr-el-Ghadir, plus près toutefois de celui-ci. Le sol est jonché de morceaux de tuiles, de marbres, de débris de poteries, de fragments de mosaïques et de verre. Des carriers de Choueifat en extraient des pierres depuis bon nombre d'années, et d'habitude ils se contentent de suivre la trace des murs, dont ils enlèvent les fondements même (1). Aussi certaines parties du sol sont-elles labourées comme un champ. Parmi les ruines on peut voir encore une mosaïque assez endommagée, semble-t-il : les murs étant disparus, il est difficile de conjecturer ce qui s'élevait là. Le sable, à cet endroit, est mélangé, plus qu'ailleurs, de toutes sortes de débris, tuiles, marbres, fragments de colonnes et de mosaïque murale, le tout portant des traces évidentes d'incendie (2).

Sur la rive droite du Ghadir, des ouvriers ont mis à jour, il y a trois ou quatre ans, une grande statue de marbre blanc, représentant quelque empereur romain (?) en tenue militaire. Elle était renversée, la tête et les jambes brisées. Le fondement du piédestal existe encore et fait croire qu'il y avait un monument assez considérable. La statue gît dans un champ et ce qui en reste a beaucoup souffert.

Ces temps derniers, M. Rouvier a eu la chance de mettre la main sur la nécropole de l'ancienne cité phénicienne. Il constata d'abord que la couche de sable qui la recouvre comme d'un linceul discret, n'avait qu'une épaisseur de $0^{m},50^{cm}$ à 1^{m}. Grâce à ce sable, les tombes sont restées inviolées et les chercheurs de trésors, pas plus que les savants,

(1) Il y a quelques années un ouvrier a trouvé au pied d'un de ces murs, un pot plein de grandes pièces en argent de Sidon.

(2) Détail piquant : toutes les pierres qui ont servi à la construction de l'Université des PP. Jésuites ont été prises là. Je ne sais comment l'attention des Pères ne fut pas éveillée.

n'en ont jamais soupçonné l'existence. Les propriétaires du sol, en déblayant le sable pour extraire des pierres, ont déjà rencontré un grand nombre de tombeaux très rapprochés les uns des autres. Il en est de deux sortes : d'abord, des puits phéniciens, rectangulaires, ayant leur plus long côté de l'est à l'ouest, et 3 ou 4 mètres de profondeur, donnent accès à des chambres latérales où l'on trouve des ossements et des poteries dans la position qu'on leur a donnée il y a plus de deux mille ans ; en second lieu des tombes d'époque romaine, n'ayant aucune orientation déterminée et profondes à peine de 1 mètre ou 1 mètre 50. Les carriers ont retiré des puits phéniciens un grand nombre d'amphores ou urnes funéraires (1), dont la plupart affectent des formes très gracieuses. De plus on a trouvé les restes d'un sarcophage en bois avec monture en cuivre (le bois est pourri, mais le métal est très bien conservé), d'autres objets en cuivre également, un bœuf à bosse en argile, des lampes, une sorte d'encensoir en argile aussi.

Le Dr Rouvier a communiqué sa découverte au ministère de l'Instruction publique et à l'Institut. On lui a aussitôt confié une mission pour pratiquer des fouilles, et il attend avec impatience le firman de la Porte, pour commencer les travaux sans être inquiété par les autorités locales. On ne peut que se féliciter de la rapidité avec laquelle le ministère et l'Institut ont répondu aux demandes de M. Rouvier, surtout quand on sait que les Consuls d'Allemagne et d'Italie à Beyrouth (ce dernier prépare une grande histoire de Syrie) ont paru grandement s'intéresser à la chose. J'espère que M. Rouvier pourra mener à bonne fin une entreprise si heureusement commencée et exploiter une découverte dont tout l'honneur lui revient.

P. Chebli.

II. — A TRAVERS LE HAURAN

Le mardi de Pâques 20 avril 1897, la caravane de l'École Biblique, composée de douze personnes, partait pour le voyage annoncé dans le programme. Après avoir visité Emmaüs-Nicopolis, Lydda, Ràs el-ʿAïn, Qalansaweh, Kàokun, et la nouvelle colonie juive d'el-Hudeirah, elle atteignit le rivage de la Grande Mer à une heure au sud de l'antique Césarée. De là elle suivit le littoral jusqu'à Sidon, sauf le détour nécessaire pour aller voir Qabr Hiram, avant d'arriver à Tyr. De Sidon nous gravissions les premières pentes du Liban pour arriver à Deir el-Qamar. Puis franchissant l'un de ses cols au-dessous du Déjbel-Kenei-

(1) Ces urnes sont habituellement placées près de la tête du mort, debout et appuyées contre la paroi.

seh, nous redescendions à Zahlé, sur les bords verdoyants de la Coelésyrie. Après une visite aux ruines splendides de Ba'albeek, nous traversions l'Anti-Liban, touchions Sarghaya, Zébédâny, et suivions les jolies rives de l'ouâdy Baradâ jusqu'à la vieille capitale de la Syrie, Damas. Parcours assurément très intéressant, et très abondant en souvenirs bibliques; mais si souvent déjà on a décrit ces contrées et ces sites, que je n'en parlerai pas aujourd'hui.

Je donnerai seulement quelques détails sur la région moins connue, que l'on nomme le Haurân. Elle s'étend depuis Damas au nord, jusqu'aux montagnes de Galaad vers le sud; à l'ouest, elle est limitée par les contreforts de l'Anti-Liban, le Djôlan et les montagnes d'ʿAdjloun; à l'est, elle confine aux vastes solitudes que l'on appelle le désert. On pourrait peut-être subdiviser le Haurân et le désigner par des appellations plus particulières, el-Ghouta au-dessous de Damas, puis el-Djedour, el-Ledja, et plus bas encore en-Noukra et le Djébel Haurân; mais la plupart du temps ces différentes parties sont appelées d'une façon générale le Haurân.

Avant de tracer l'itinéraire que nous avons suivi, et d'indiquer les choses les plus saillantes que nous avons remarquées, il est bon de faire très sommairement la géographie historique de cette contrée, d'indiquer les noms qu'elle a portés aux différentes époques de l'histoire, et de préciser autant que possible la place respective de ses diverses subdivisions.

Tout l'ensemble du pays dont Damas est comme le centre prit le nom d'Aram. Ainsi s'appelait le cinquième fils de Sem qui vint peupler cette région avec ses descendants. Elle prit différents noms particuliers suivant ses différentes parties; Aram Soba, Aram Beth Rohob, Aram Dammések, Aram Maakah, sont les principaux. Ce dernier faisait suite, vers le sud, à l'Aram Dammések, et par conséquent occupait une partie de la contrée dont nous voulons parler. Le territoire des Maakathiens était limitrophe de celui des Gueschuriens, et tous les deux formaient la limite Nord des royaumes d'Argob et de Basan. Ces positions respectives me semblent indiquées par le texte sacré. (Deut. III, 13, 14; Jos. XII, 5) : Basan au S.-O., Argob au S.-E., Gueschur au N.-O. et Maakath au N.-E., telles paraissent être primitivement les quatre parties de l'ensemble que nous appelons maintenant le Haurân. Les mêmes textes nous apprennent que les hommes de la demi-tribu orientale de Manassé donnèrent leur nom au pays de Basan et d'Argob, qu'ils y possédèrent tous les bourgs, soixante villes, et qu'ils étendirent leurs possessions jusqu'au territoire des Gueschuriens et des Maakathiens. Celui-ci dès lors appartint au grand royaume de Syrie, et devint li-

mite extérieure du royaume d'Israël. Il fut conquis sous David et Salomon, puis ensuite retomba au pouvoir des monarques de Damas. Lorsque les rois d'Assyrie envahirent ce pays, ils l'appelèrent au nord, de Palmyre au Djébel Haurân, le pays de Cédar, *Mat-Kidrai*, et depuis le Djébel Haurân, le pays des Nabatéens, *Mat-Nabaitu*. Ces puissantes peuplades étaient montées jusque-là ; c'est d'ailleurs dans cette région que l'on retrouvera plus tard les inscriptions nabatéennes.

Avec les Romains, nous rencontrons une division et des appellations nouvelles : l'Iturée, la Trachonitide, l'Hauranitide, la Batanée; mais ici il est bon de préciser davantage.

De ces quatre contrées, l'Iturée est celle qui est la moins bien déterminée, à tel point que plusieurs auteurs, et entre autres le docte Reland, sont portés à croire qu'elle n'était qu'une même chose avec l'Hauranitide. Nous ne croyons pas devoir nous ranger à cette opinion.

Saint Luc, III, 1, nous dit : « La quinzième année du règne de Tibère, lorsque Ponce-Pilate était gouverneur de la Judée, Hérode tétrarque de Galilée, son frère Philippe tétrarque de l'Iturée et du territoire de la Trachonitide, Lysanias tétrarque de l'Abilène... etc... » En lui-même ce texte est clair, et mentionne une contrée d'Iturée, placée vaisemblablement entre la Galilée et la Trachonitide. Toute la difficulté vient de Josèphe qui, dans les divers textes où il est question du partage des tétrarchies, ne mentionne pas l'Iturée. César donne à Hérode Antipas le Trachon, la Batanée et l'Hauranitide, vu que partout par là, mais surtout dans le Trachon, il y avait des brigands qui sous la conduite d'un nommé Zénodore, infestaient la Damascène (*Ant. Jud.* XV, 10, 1.) Les mêmes parties sont ensuite attribuées à Philippe, un des fils de cet Hérode : « La Batanée avec la Trachonitide, l'Hauranitide avec une certaine partie appelée la *maison de Zénodore*, ayant été données à Philippe, lui rapportaient 100 talents ». (XVII, 11, 4.) Le même fait est relaté et plus clairement dans la *Guerre des Juifs :* « César, après sa première victoire d'Actium, ajouta au royaume d'Hérode la région appelée Trachon, et la Batanée qui lui est limitrophe, et la région de l'Hauranitide. » Ensuite l'historien donne la raison de cette attribution, c'est-à-dire la répression du brigandage, et il ajoute : « Après la mort de Zénodore, il lui donne aussi tout le pays qui s'étend entre le Trachon et la Galilée » (*Bell. Jud.* I, 20, 4). Hérode mort, son territoire est partagé par César : on donne à Archélaüs la moitié du royaume avec le nom d'éthnarque, lui promettant de le faire roi, s'il se montre digne de cet honneur. On divise l'autre moitié en deux et on l'attribue aux deux autres fils d'Hérode, Philippe et Antipas. A ce dernier étaient soumises la Pérée et la Galilée, dont les revenus atteci-

gnaient 200 talents; à Philippe la Batanée, le Trachon et l'Hauranitide, et certaines parties de la maison de Zénon. L'ethnarchie d'Archélaüs comprenait l'Idumée, toute la Judée et la Samarie. (*Bell. Jud.* II, 6, 3.)

De fait, ces textes ne mentionnent pas explicitement l'Iturée, mais remarquons bien qu'ils laissent innommée la portion qui s'étendait de la Trachonitide à la Galilée, et que possédait Zénodore. — Il est un autre passage dans lequel Josèphe nomme les Ituréens : en parlant d'Aristobule, il dit qu'il meurt « après avoir bien travaillé pour la patrie, après avoir soumis les Ituréens, et après avoir ajouté à la Judée une grande partie de leur région, forçant ses habitants s'ils voulaient rester dans leur pays, à se faire circoncire et à vivre selon la loi des Juifs » (*Ant. Jud.* XIII, 11, 3).

En réalité donc Josèphe ne nomme pas explicitement l'Iturée comme faisant partie de la tétrarchie de Philippe. Est-ce une raison suffisante pour dire qu'elle se confondait avec l'Hauranitide que saint Luc ne mentionne pas? Je ne le pense pas. On pourrait tout aussi bien dire qu'elle se confondait avec la Batanée, que saint Luc passe également sous silence, bien que Josèphe l'attribue formellement à Philippe. Bien au contraire, de ce que cet historien nomme les *Ituréens*, on en peut conclure cependant qu'il connaissait et admettait l'existence distincte de leur région. — D'ailleurs, nous avons plusieurs autorités qui viennent s'ajouter à celle de saint Luc. Quelques-unes ont déjà été mises en œuvre par M. G.-A. Smith, répondant à M. Ramsay (Cf. *The Expositor,* juillet 1894, et *Revue biblique,* janvier 1895, p. 85-87.) M. Smith a démontré que l'Iturée ne se confondait pas avec la Trachonitide : ses arguments peuvent servir pour prouver qu'elle ne se confondait pas davantage avec l'Hauranitide, et de plus, nous pouvons invoquer, en faveur de notre distinction, l'opinion de M. Ramsay lui-même, car s'il confond l'Iturée avec la Trachonitide, du moins il la distingue de l'Hauranitide. Nous ne répéterons pas ce qui a été dit dans les articles mentionnés ci-dessus : nous ajouterons seulement ce qui est plus spécial à notre système.

Le premier livre des Chroniques, chap. v, nous fournit un renseignement précieux : il nous raconte les combats, les victoires et les prises de possession des trois tribus orientales, Ruben, Gad et la demi-tribu de Manassé. Ruben possède depuis l'Arnon jusqu'au pays de Galaad, d'où il chasse les Hagaréniens (8-10). Les fils de Gad habitent aussi une partie de Galaad et le pays de Basan jusqu'à Salka (11-17). Ces deux tribus unies à la demi-tribu de Manassé font la guerre aux Hagaréniens, à Iétur, à Naphisch et à Nôdab. — C'est sur leur territoire que s'établissent les fils de Manassé, « depuis Basan jus-

qu'à Baal Hermon et à Senîr et à la montagne d'Hermon » (18-23). De ce dernier texte, il paraît résulter clairement que les fils de Iétur, les Ituréens avaient, comme les autres, un territoire déterminé. Vibius Sequester (*De gent.*, p. 155) nomme les Ituréens avec les Syriens : *Ithyrei*, *Syri usu sagittæ periti*. Pline (V, 23 dans la description de la Syrie nomme spécialement *Ituræorum gentem*, *et qui ex eis Bœtarreni vocantur*. Saint Épiphane, parle des hérétiques appelés *Sampsæi*, rapporte qu'il y en avait dans l'Iturée et la Nabatide. Ici encore une mention spéciale pour cette province, qui paraît unie au pays des Nabatéens. Strabon après avoir parlé de la Chaleidique, ajoute : « Les Ituréens et les Arabes occupent toute la région montagneuse : ils sont tous malfaisants; pour ceux qui habitent la plaine, ils cultivent les champs, et, infestés par les premiers, ils ont souvent besoin de se secourir les uns les autres. Les voleurs se servaient de retraites très fortifiées... » (XVI, II, 18). Un peu plus loin, l'Iturée est encore mieux déterminée et mieux localisée : « Après la région dite Massyas (il a dit plus haut qu'au milieu se trouvait Chaleis) vient la vallée royale et la région de Damas si vantée. Au-dessus de Damas sont situés deux Trachons, ensuite vers la région des Arabes et des Ituréens sont des montagnes entremêlées et sauvages, remarquables par de profondes cavernes; l'une d'elles put abriter quatre mille hommes pendant les incursions qui se faisaient de toutes parts contre les Damasquins. »

L'ensemble de ces textes ne permet pas de douter, il me semble, de l'existence de l'Iturée, d'autant plus connue que ses indigènes étaient plus redoutés. — Ceux-ci, turbulents et pillards, devaient bien être nomades comme les Arabes ou Bédouins de nos jours, mais encore est-il cependant qu'ils avaient une région déterminée. Nous la plaçons, d'après Strabon et les autres témoignages cités, à côté de la Damascène, vers l'ouest, sur l'anti-Liban. C'est là une citadelle, pour ainsi dire, leur chef-lieu. Mais il est probable qu'ils en descendaient souvent, qu'ils occupaient les pentes orientales de cette montagne, et peut-être une partie de la plaine située au-dessous.

En effet, c'est la région innommée dans Fl. Josèphe, « entre le Trachon et la Galilée », qui fut soumise au pouvoir d'Hérode après la mort de Zénodore : il n'est pas téméraire de croire que les Ituréens, « gens malfaisants » d'après Strabon, étaient ceux qui pillaient et razziaient, sous ce digne chef, dans la Damascène. On peut encore visiter sur les derniers contreforts de l'anti-Liban les immenses cavernes naturellement très fortifiées, où ils pouvaient se retirer.

Pour la Trachonitide, nous nous rangeons volontiers à l'opinion de

M. Smith : les deux Trachons célèbres sont le Safah à l'est et le Ledjah au sud de Damas; deux régions volcaniques, pierreuses, très difficiles d'accès; mais le Safah étant trop écarté à l'est, la Trachonitide, en tant que province romaine organisée fut limitée au Ledjah et à ses environs, avec prolongements au sud vers Bosra. Eusèbe et saint Jérôme, qui la confondent faussement avec l'Iturée, la placent au-dessus de Bosra en allant à Damas; mais ils ont tort d'ajouter vers le midi, c'est au contraire et manifestement vers le nord. Phœna, que l'on place à Mousmieh, sur la lisière nord du Ledjah, est indiquée dans des inscriptions, comme la μητροκωμία de la Trachonitide.

L'Hauranitide, attribuée à Hérode, puis à Philippe, est toujours nommée par Josèphe la dernière après la Batanée et la Trachonitide. Nous croyons, en effet, que c'était la partie la plus reculée vers l'Orient, et appelée maintenant le Djébel Haurân. Nous avons peu de documents anciens pour en fixer la position : Ézéchiel (XLVII, 16, 18) mentionne le Ḥaurân comme limite de la Terre Sainte restituée, mais dans un vague tel qu'on ne sait s'il faut entendre ses expressions de la région dite maintenant du Ḥaurân, ou du village de Haouarin, au nord-est de Damas, entre Sadad et Qaryétein. C'est par voie d'élimination que nous pouvons procéder pour la déterminer; étant donné les territoires occupés par la Damascène, l'Iturée, la Trachonitide, et la Batanée dont nous parlerons immédiatement après, nous restreignons l'Hauranitide à cette portion du Haurân actuel que l'on appelle Djébel Ḥaurân ou Djébel-ed-Drûz : montagne des Druses.

Enfin, la Batanée : nul doute que ce ne fût une part de l'ancien royaume de *Baṣan,* si souvent nommé dans la Bible et si vaste, relativement aux autres contrées. La Batanée eut des limites plus restreintes sans doute, mais elle renfermait le meilleur territoire : toute la belle plaine depuis l'Iturée ou Djédour actuel au nord, jusqu'aux monts de Galaad au sud, bordée à l'ouest par le lac de Tibériade et le Jourdain, car la Gaulanitide n'était qu'une partie de la Batanée, à l'est par la Trachonitide et l'extrémité de l'Hauranitide. L'en-Noukra actuel et le Djôlan correspondent assez exactement à l'ancienne Batanée. Parmi ses principales villes, on peut citer Astaroth Carnaïm et Astaroth; — l'Onomasticon déclare qu'il y avait deux villes de ce nom en Batanée : on les retrouve sans doute à *Tell-el-Aṣ'ari* et à *Tell-Aṣtara;* — Gaulan ou Golam, qui avait donné son nom à toute une région, maintenant peut-être *Saḥem-el-Djôlan;* Namara à *Namir-el-Hawa,* et Neila à *ăḥ. en-Nileh.*

Nous quittons Damas en suivant la longue rue du *Meidan* qui va au sud et se continue dans la fameuse route des pèlerins de la Mecque.

Mais, au bout de dix minutes, le brave zaptieh Kurde auquel le gouvernement a confié le soin de veiller sur notre sécurité, nous fait obliquer à droite dans la direction du sud-est. Et de fait, c'est bien par là que nous devons prendre pour arriver à Brâk, notre première étape. — Qu'on me permette en quittant Damas, de remercier notre consul de France, M. Guillois (1). Grâce à ses soins dévoués et intelligents, le Waly de Damas nous avait octroyé des lettres de recommandation pour les gouverneurs, sous-gouverneurs et autres autorités turques que nous devions rencontrer; l'excellent soldat dont j'ai déjà parlé, Daoud Ibrahim, très respecté de tous, nous fut très fidèle, et Abou Farès, frère d'un kawas du consulat français, guida nos bagages et protégea nos campements avec intelligence et sûreté. — Pendant une heure environ, nous traversons les jardins, les vergers et les champs qui font de Damas le paradis terrestre des Arabes. C'est ravissant de verdure, de fraîcheur, de grands arbres touffus. Quelques villages y sont semés çà et là : d'abord sur notre droite *Yelda,* puis nous passons à *Babbilah,* et à *Qabr-es-Sitt,* « le tombeau de la Dame ». Nous l'apercevons sur notre gauche ce tombeau, indiqué par une mosquée à grosse coupole : il renferme, dit-on, les restes de la petite-fille de Mahomet Zeinab.

Presque aussitôt, nous sortons des jardins, mais la culture et la végétation se maintiennent dans la plaine arrosée par divers ruisseaux et canaux, spécialement par le *Nahr-el-Berdi.* A quelque distance, nous apercevons des villages dans la plaine, entourés de peupliers et de verdure : on se croirait plutôt en Flandre qu'en Palestine. Mais voici qu'à l'ouest on découvre déjà les sommets rocailleux et desséchés du *Djébel el-Asouad* et du *Djébel Mani;* à l'est la végétation devient moins abondante, et çà et là émergent des tells aux sommets coniques, brûlés : tout cela nous indique que le paradis terrestre n'est pas grand, que nous sommes encore au pays du soleil. — Toutefois le *Nahr el-Aouadj,* ce fleuve sans embouchure qui comme tous ses voisins s'en va se perdre insensiblement dans les marécages et les sables de l'est, nous donne un instant un regain de belles cultures. Elles entourent le pauvre village de *Nedjah* que nous traversons. Il n'a pas encore le caractère des localités du Haurân; le basalte y est rare; on y aperçoit cependant quelques débris d'architecture. — Au bout de quinze minutes, nous franchissons l'*Aoudjeh* sur un pont. Depuis quelque temps, nous entendions force détonations : elles partaient

(1) M. Guillois vient d'être nommé consul général à Smyrne. Nous sommes heureux de pouvoir le féliciter de cette nomination.

d'une très nombreuse caravane musulmane, pacifique, mais fort bruyante, qui se rendait en pèlerinage à Damas. Nous la trouvons faisant halte sur les bords du cours d'eau.

L'aspect change immédiatement. Arbres, villages, culture, tout a disparu; et cependant pas de sable, pas de pierres, pas de grès : ce n'est pas un désert, mais un steppe : la petite herbe fine, parsemée de fleurs, qui y pousse et qui s'y conserve encore (5 mai) nous prouve que la terre serait fertile, s'il y avait des bras pour la cultiver. Mais nous ne sommes pas encore réellement au pays des Druses, les fréquentes incursions des Arabes de l'Orient ont fait abandonner cette zone. C'est sans doute celle-là qu'infestaient jadis les brigands de Zénodore, pour piller les habitants de la Damascène et ceux qui se rendaient à la capitale de la Syrie.

De fait, le Nahr el-Aouadj, avec le large *Wady el-Adjam* et le groupe du Djébel Mani ou Mani'eh, sur les contreforts duquel nous passons, ont toujours dû servir de limite : ici finissait la Damascène, et commençait, à l'ouest l'Iturée, à l'est la Trachonitide. C'est dans cette dernière que nous entrons. Elle était jadis le repaire des malfaiteurs, mais la divine Providence, qui veille sur nous, nous y fait rencontrer un insigne bienfaiteur; l'excellent Abouna Semaân Salem, prêtre grec catholique, curé de El-Hit, sa patrie. A Damas, Mgr Kadi, évêque du Haurân, et alors vicaire patriarcal du regretté Mgr Grégoire Yousef, nous avait reçus avec la plus grande bienveillance, et avait daigné s'intéresser à notre visite dans son diocèse. « C'est Abouna Semaân qu'il vous faudrait pour guide, disait Sa Grandeur! Je lui ai écrit de venir ici, mais qui sait si la lettre lui aura été remise assez tôt? » Effectivement il n'était pas arrivé à Damas, et nous étions partis quand même, comptant prendre des guides sur place, d'un point à un autre. Mais tout est pour le mieux, voilà Abouna Semaân! Bien que ne l'ayant jamais vu, je l'ai vite deviné à son costume : quelques-uns de ses chrétiens l'accompagnent. Nous nous saluons, et aussitôt je lui demande s'il est bien celui que nous voulons. — « Oui, dit-il, je suis le Père Semaân, mais impossible de vous accompagner de suite, car une lettre de mon Évêque me mande à Damas, je ne sais pas pourquoi. — Mais c'est pour nous précisément, pour nous guider! — Après quelques instants de résistance qui font le plus grand honneur à l'esprit d'obéissance de ce digne prêtre, je le décide à faire volte-face et à nous accompagner. — Sa Grandeur ne nous avait pas trompés : le Père Semaân connaît admirablement le pays, il sait les noms de chaque localité, de chaque tell, j'allais dire de chaque Druse. Comme il connaît, il est connu, et de plus vénéré et aimé : toutes les maisons nous seront ouvertes,

toutes les inscriptions, toutes les curiosités nous seront indiquées. Comme nous le remercierons sincèrement en le quittant, cet excellent Père Semaân !

Deux tells qui se touchent émergent seuls dans la plaine très plate que nous traversons : sur l'un d'eux croît un pauvre arbre rabougri, comme c'est le seul qui se voie au loin à la ronde, il a donné son nom au *Tell Abou-Ṣadjarah*, « la colline du Père de l'arbre. » Il est midi passé, nous faisons halte en rase campagne : l'ombre de ce pauvre arbre ne suffirait pas à nous protéger tous contre les rayons du soleil : ce n'est donc pas la peine de faire un quart d'heure de marche pour l'atteindre sur notre droite : nous tournerons le dos au soleil, et ainsi du moins nous aurons la figure à l'ombre.

A 1h,45, nous repartons, et un quart d'heure après, nous sommes juste en face des deux tells sus-mentionnés. A 2h,40, nous en avons sur notre gauche, à l'est par conséquent, un autre que les cartes ne signalent pas, sans doute parce qu'il est peu considérable, c'est *Tell Abou-Mrag*. Vers 3h,15, nous passons sur les dernières pentes des gros mamelons que Stübel, dans sa carte, appelle « *Djébel el-Abâych* ». Ce sont vraiment de bien petites montagnes, disons plutôt de petites élévations qui prennent le nom des villages qui les couronnent. *Abâych* n'est que l'un d'eux, situé le plus à l'ouest, près du *Soubbet Firâ'oun*. Ces mêmes élévations sont appelées par M. Rey *Djébel Kiarah*, du nom d'un autre village au sud-est du premier, appelé *Kiârah* ou *Kârah*. La région déserte dont nous parlions tout à l'heure ne s'étend donc pas jusque-là. Nous retrouvons, nous aussi, en descendant de ces collines des terres cultivées, au delà de l'ouâdy *Ḥanâfis*. C'est l'*arḍ* el-Ḥanâfis. Immédiatement les villages reparaissent, et ils sont nombreux sur la lisière de cet étrange coin de terre que l'on appelle el-Ledjah. Un peu en avant, notre guide nous fait remarquer *el-Bouadan*, que Stübel appelle *Biâr Bedan*. A 4h,6, nous atteignons *Brâk*. Telle est la prononciation actuelle, mais la véritable orthographe serait Bourâk. — De Damas à cette localité nous avons mis 6h,40.

Je touchais donc enfin ce Ledjah que je désirais voir depuis longtemps. Nombreuses sont les descriptions que l'on en a données : j'en avais lu plusieurs. Je me garderai bien de tenter moi-même une nouvelle description de cette région. J'engage seulement tous ceux qui le pourront à aller visiter cette contrée si intéressante, et à constater par eux-mêmes les terribles effets des éruptions volcaniques qui ont fait rouler les uns sur les autres des flots de lave sur une longueur d'environ quarante kilomètres et une largeur de trente. Les auteurs portent l'épaisseur de la croûte de lave à deux cents mètres en moyenne. De

loin, la couche paraît uniforme, mais il est loin d'en être ainsi : elle est à chaque pas coupée de crevasses plus ou moins profondes, qui s'entre-croisent, forment de véritables dédales avec de grandes cavernes. C'est un lieu de refuge excellent : de là sans aucun doute son nom actuel de *Ledjah*, « refuge ».

Brâk est situé, comme on l'a vu, presque à la pointe nord-est du Ledjah. Son nom lui vient sans doute du réservoir d'eau remarquable que l'on trouve à l'angle nord-est du village : il s'en trouve d'autres, pour ainsi dire naturels, en dehors, et c'est tout auprès que le gouvernement turc a fait construire une espèce de caserne : trois cents soldats y sont logés, ou plutôt campent auprès : ils sont même en train de faire leur lessive en plein air, auprès d'une sorte d'étang, lorsque nous passons. C'est une des rares distractions qu'ils peuvent se donner dans leur triste garnison.

L'aspect général de Brâk est celui d'un vaste monceau de ruines. Toutes les cités du Haurân que nous allons visiter offrent bien, plus ou moins, ce lugubre tableau, mais Brâk encore davantage. De fait, il est resté longtemps inhabité ; dans ces dernières années seulement une petite colonie circassienne est venue s'y fixer, mais elle paraît bien pauvre. Les maisons, les monuments anciens, en basalte, et tout en pierres, offrent déjà le type que M. de Vogüé a si bien décrit dans son magnifique ouvrage de la Syrie Centrale ; mais Brâk ne semble pas avoir eu d'édifices très remarquables. A noter cependant plusieurs pierres sculptées, et des solivages tout en pierres plates reposant sur des pilastres ou des colonnes.

C'est là que nous avons recueilli les premières inscriptions de la série que nous avons publié au numéro de janvier 1898, pages 97-110. Nous prions le lecteur de s'y reporter, non seulement pour celles de Brâk, mais encore pour celles de toutes les autres localités dont nous parlerons dans la suite.

M. Waddington propose de placer à Brâk l'ancienne *Constantia* mentionnée par Hiéroclès parmi les villes de la province d'Arabie, et à côté de Phœna. Nous avons dit plus haut que Phœna devait être identifié avec el-Mousmieh, distant de 1 h. 1/4 seulement. La position est donc très favorable. Parmi nos inscriptions, l'une porte l'abréviation du nom de Flavius : c'est une confirmation nouvelle de l'hypothèse qui attribue la fondation ou l'embellissement de cette ville à Constantin. — Toutefois ce n'est pas son nom que représente phonétiquement *Constantia*, mais plutôt celui de son père Constance Chlore, ou celui de son fils Constance II. Il rappellerait encore plus explicitement *Constantia Flavia Valeria*, sœur de Constantin, ou *Constantina*,

appelée aussi *Constantia Flavia Julia*, fille de Constantin, ou enfin *Constantia Flavia Maxima*, fille posthume de Constance II, et femme de l'empereur Gratien. Dans ce dernier cas, la fondation de la ville serait un peu retardée. C'est à la province d'Arabie qu'elle est rattachée dans les Notices ecclésiastiques, mais alors toujours sous le nom de *Constantina* ou *Constantinianis*.

Le lendemain matin, après avoir offert le saint sacrifice, sous notre tente, nous consacrons les premières heures à l'étude des ruines et à la recherche des inscriptions : et à 8 heures 35, nous nous mettons en route. Nous contournons le plus tôt possible la pointe N. E. du Ledjah, et pour abréger nous coupons un peu dans cette pointe. Cette expérience nous démontre ce que c'est que de marcher sur les arêtes vives de cette lave, et parmi ses inégalités. Au bout d'un quart d'heure nos chevaux ne savent plus où poser les pieds. Heureusement nous rentrons bientôt dans la plaine unie qui fait suite au Ledjah vers l'est. Elle en est séparée seulement par l'ou. *Lewa*, qui court parallèlement au Ledjah, et lui sert de limite naturelle. A 9 h. 25 nous laissons à droite *Roudjm el-Koutala* et à gauche *Tell Hammam*. A 10 heures nous atteignons *Suwaret El-Kebîreh*. Nous lui consacrons 50 minutes.

Ses monuments sont beaucoup plus remarquables que ceux de Brâk, ses maisons plus belles. On y reconnaît deux églises : la porte de l'une d'elles est très remarquable, avec un linteau monolithe, sur lequel est gravé le monogramme du Christ, et une invocation. (Cf. Wadd. I. G. S. n° 2537.) Nous relevons quatre autres inscriptions inédites. L'ancien nom de la localité a dû être Savara, dont une inscription a donné l'ethnique Σαυαρηνός (I. G. S. n° 2203[a]). Les ruines ne sont plus désertes comme au temps de M. Waddington, mais peuplées par vingt-quatre familles, douze grecques catholiques et douze druses. De part et d'autre l'accueil est sympathique.

Nous commençons en cette localité la collection numismatique que nous avons recueillie pendant ce voyage, environ cent cinquante pièces. Je ne prétends pas en donner ici un catalogue ; je me contenterai d'en citer au hasard quelques-unes. Il en est un bon nombre qui peuvent suggérer des rapprochements intéressants. A Suwaret el-Kebîreh nous avons recueilli un Valérien (253-259), un Constance I (292-306), un Anastase (491-518), etc., etc...

A 10 h. 45 nous nous remettons en route, et à 11 h. 20, nous passons en vue de *el-Hazm*, qui est sur notre droite à 20 minutes de distance. — A 11 h. 45 nous dévions de la grande route pour aller à *Houlhouleh*, mais d'abord nous laissons sur notre droite encore, également à 20 minutes environ, *Oumm-el-Haretein*, et enfin à midi

10 minutes nous entrons dans *Houlhouleh*. C'est un gros village, encore très habité. Il a beaucoup souffert pendant la dernière guerre que les Druses ont soutenue contre les Turcs : presque toutes les maisons dans la construction desquelles on avait mis du bois ont été incendiées : l'aspect est lamentable. Non moins lamentable celui de la plaine : le blé et l'orge, qu'on y voit pousser si misérable, est semé de l'année précédente : c'est ce qu'ont laissé les chevaux des musulmans qui a repoussé ainsi : il ne donnera pas de récolte. Aussi tous ces pauvres Druses sont profondément tristes : lorsqu'ils ont bien vu que nous ne sommes ni Turcs ni Anglais, ils nous racontent leurs malheurs, en ayant soin toutefois que notre soldat ne les entende pas. Partout ils se montrent très aimables, très hospitaliers. Nous avons peine à concilier ces bonnes manières avec leur religion, que l'on dit fort mauvaise, très probablement diabolique, et en tout cas bien mystérieuse. Aussi assure-t-on que l'on ne peut jamais se confier pleinement à eux. A Houlhouleh, nous reconnaissons en arrivant, encastrées dans le mur de l'ancienne mosquée, les deux inscriptions copiées par Wetzstein, et inscrites au *Corpus*, sous les n°s 2537e et 2537^f^. — Nous ne trouvons en plus que deux fragments très incomplets. Les ruines de cette ville très considérables, et ses maisons remarquablement ornées nous portent à croire avec M. Waddington que l'endroit était assez important; le mot βουλευτής trouvé dans l'inscription n° 2537e le laisse également supposer. Elle serait aussi très ancienne, car c'est bien probablement elle dont il est parlé dans l'inscription cunéiforme, racontant l'invasion d'Assurbanipal, en 642 avant Jésus-Christ, pour se venger d'Abiateh, roi d'Arabie, qui l'avait trahi. Au printemps il traverse l'Euphrate, soumet tout sur son passage, et arrive à Damas victorieux. « Les Arabes terrifiés se soumirent; restaient les Nabatéens, que l'éloignement de leur pays encourageait à la résistance. Le 3 Ab, quarante jours après avoir quitté la frontière chaldéenne, il partit de Damas dans la direction du sud, enleva la forteresse de Khalkhouliti (1), au pied du plateau que dominent les montagnes du Haurân, et toutes les bourgades du pays l'une après l'autre, bloqua les habitants dans leurs retraites et les réduisit par la famine ». (Maspéro, *Hist. anc. de l' Or.*, p. 470.) La position de Houlhouleh répond très bien à la description faite. Elle se trouve bien au pied du Djébel Haurân, et l'homophonie est parfaite. Parmi les monnaies recueillies signalons : Philippe

(1) Jensen, *Keilinsch. Biblioth.* II, p. 223 lit *Arhuliti*, mais les signes *ar* et *hul* se ressemblent beaucoup et la lecture *hulhuliti* se recommande par la coïncidence de la distance, six heures doubles de Damas.

l'Arabe (244-249), nous approchons de sa patrie; Claude II (268-270), Hélène († 327) etc...

C'est à Houlhoulch que nous avons fait notre halte principale : nous en partons à 2 h. 25, et à 3 h. 55, nous arrivons à *Dakîr,* village très habité et autrefois très important : il s'y trouve maintenant un bon nombre de chrétiens, qui reçoivent à bras ouverts Abouna Semaân, qui est leur curé, bien que sa résidence de Hît soit à deux grandes heures. — Plus nous avançons dans cette région et plus les ruines sont remarquables : à Dakîr plusieurs monuments importants se voient encore, puis des ornementations très soignées; je remarque une superbe frise, et une large dalle avec trois bustes de très belle facture : malheureusement la figure a été mutilée. — Nous ne passons qu'une heure dans ce village, mais nous y relevons huit inscriptions inédites. Nous nous remettons en route à 4 h. 55 et nous allons regagner la voie principale; nous passons en vue de *Saouâret-er-Zeghireh,* d'*er-Redeimeh*, de *Hadar* et de *Lahiteh,* mais en nous écartant toujours davantage du Ledjah. Déjà nous voyons à 20 minutes sur notre gauche le tell *Kaldieh*, avec un village druse hardiment placé sur son sommet, — A 6 h. 10 nous sommes en face de *To'âla.* A 6 h. 35 nous atteignons *El-Heyat*, et déjà depuis quelque temps nous apercevons nos tentes dressées à *El-Hît*, la patrie d'Abouna Semaân. Mais alors nous nous éloignons de la Trachonitide, et nous pénétrons dans l'Hauranitide proprement dite. Nous en parlerons dans un autre article.

P. M. Séjourné.

Jérusalem.

RECENSIONS

Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte, auf Grund der Lesarten des Codex D und seiner Genossen, geliefert von Dr Johannes Belser. — 1 vol. in-8°. Fribourg en Brisgau. Herder.

M. Belser, professeur à la faculté de théologie catholique de Tubingue, est un partisan résolu de la théorie de M. Blass, d'après laquelle saint Luc aurait donné successivement deux éditions des Actes : la première compterait pour témoins principaux le Codex de Bèze, le palimpseste latin de Fleury, la version syriaque philoxéno-harkléenne; la seconde serait celle que représente l'immense majorité des manuscrits et des versions. Le but de cet ouvrage est surtout de mettre à profit, pour l'explication des Actes, les détails que saint Luc avait consignés dans la première édition, plus circonstanciée, plus prolixe, et qu'il a sacrifiés, dans la seconde, au désir d'être plus concis et plus littéraire. Ce livre est d'une portée fort appréciable, même pour qui n'admet pas la théorie que l'auteur soutient; c'est rendre service à la science, que d'attirer l'attention des critiques sur certaines variantes occidentales, traitées jusqu'ici trop légèrement pour l'ordinaire.

Quant à la théorie de M. Blass elle-même, ce n'est pas en quelques lignes qu'on peut la juger; la condamner sans un minutieux examen serait téméraire, surtout depuis qu'un critique tel que M. Nestle a déclaré nettement incliner en sa faveur. (Nestle, *Einführung in das Griechische Neue Testament*, Göttingen, 1897, pp. 100 et 101). Cependant il est permis d'exprimer la défiance qu'inspire le ton tranchant avec lequel M. Blass a proclamé sa manière de voir dans les préfaces de ses deux éditions (*Acta Apostol.*, editio philologica, Göttingen 1895, et *Acta Apostol. secundum formam quae videtur romanam*, Leipzig 1896). De pompeuses tirades, en un latin d'ailleurs tourmenté, recherchant avec affectation les archaïsmes et les formes rares, nuisent plus qu'elles ne servent quand il s'agit de discussions de textes dans lesquelles il faut surtout du calme et des preuves.

M. Belser ne tombe ni dans cet absolutisme ni dans cette emphase; on aimerait cependant à lui voir plus de sang-froid. Beaucoup craindront à bon droit que l'enthousiasme manifesté par lui, d'un bout à l'autre de son livre, pour la théorie de M. Blass, ne lui ait quelquefois rendu la vue moins claire; on se méfiera d'un entraînement prématuré quand on lira des phrases comme celle-ci : « Wer (möchte) nicht der Blass'schen Entdeckung mit Begeisterung zustimmen? » (p. 121 au bas). L'esprit de M. Belser est d'ailleurs trop dominé par la préoccupation des avantages qu'à ses yeux l'apologétique peut tirer de la découverte que M. Blass a cru faire. Il sort incontestablement de la modération qui convient au critique, lorsqu'il présente cette soi-disant découverte comme une vengeance providentielle ménagée, sur la fin de ce siècle, à l'œuvre de saint Luc fortement attaquée dans ces derniers temps, et qu'il

allègue à ce propos la parole de l'Apôtre : Que les jugements de Dieu sont incompréhensibles, et qu'inscrutables sont ses voies! (p. 162, paragraphe final). Ce langage excessif amène inévitablement le lecteur impartial à se demander si M. Belser a bien été, dans l'examen des textes, dégagé de toute idée préconçue. D'ailleurs, l'apologétique n'a rien à gagner ni rien à perdre dans la théorie de M. Blass. Aucune doctrine théologique n'est intéressée dans les opinions qu'on peut formuler sur le Codex de Bèze et tout ce qui s'y rattache; le problème est purement historique et littéraire.

Tout en s'abstenant de juger la théorie même, on peut faire une observation générale sur les arguments apportés en sa faveur. Voici ce qu'on remarque sans peine : les preuves alléguées par M. Belser pour établir la possibilité d'expliquer de cette façon tout un ensemble de variantes, sont basées sur l'étude des textes, et donnent au moins à réfléchir; mais les raisonnements faits pour montrer l'impossibilité de trouver une autre solution, sont ordinairement très faibles et s'épuisent la plupart du temps en appels au sens commun, lequel ne se laisse pas déranger pour si peu. C'est ce qu'on pouvait déjà critiquer dans les travaux de M. Blass. Parmi les leçons prétendues particulières à la première édition des Actes, beaucoup peuvent être, avec une forte vraisemblance, traitées d'interpolations ou d'altérations; plusieurs autres paraissent tellement naturelles, et tellement importantes pour la bonne intelligence du contexte, qu'on ne voit pas pourquoi saint Luc les aurait soit modifiées considérablement, soit tout à fait omises, dans une rédaction définitive, au détriment de l'intérêt, de la logique et de la clarté. Bref, il ne semble pas démontré jusqu'ici que saint Luc ait donné deux éditions des Actes, et, si jamais on parvient à le prouver, tout porte à croire que l'on reconnaîtra beaucoup moins de divergences que M. Blass et M. Belser entre les deux textes originaux.

Voilà pour les observations générales sur le livre de Belser. Nous voudrions maintenant présenter quelques observations sur deux points particuliers choisis parmi ceux que l'auteur a traités : le premier, c'est le don des langues, dont il n'a dit qu'un mot (p. 17), le second, c'est l'institution des diacres dont il a parlé plus longuement (p. 29 et suiv.).

M. Belser est entièrement persuadé que le don des langues dont les Apôtres et les disciples furent gratifiés au jour de la Pentecôte, est réellement une chose tout à fait différente de la glossolalie dont parle saint Paul (I *Cor.* XII-XIV). Au Cénacle, le Saint Esprit fait parler en des langues étrangères véritablement existantes; à Corinthe, il inspire certains langages mystérieux, n'ayant humainement aucun sens, et ne pouvant être interprétés que grâce à des révélations divines. Les deux phénomènes sont désignés de deux façons différentes : le premier s'appelle : λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις; le second : λαλεῖν γλώσσαις. Dans les récits des Actes concernant d'abord le centurion Cornélius, ensuite les disciples d'Éphèse, il s'agit de la glossolalie dans le sens de I *Cor.*, puisque saint Luc se sert alors de l'expression : λαλεῖν γλώσσαις, sans y joindre le mot : ἑτέραις. (*Act.* X, 46 et XIX, 6).

Cette théorie n'est pas nouvelle. Sans doute elle fournit un moyen de réfuter certaines objections contre l'historicité du deuxième chapitre des Actes et contre l'attribution du livre à saint Luc : si l'auteur des Actes a voulu désigner le don des langues accordé le jour de la Pentecôte comme un charisme d'une nature à part, on ne peut plus prétendre qu'il avait sur la glossolalie des idées inexactes, et que, par suite, il vivait en un temps où elle ne se produisait plus guère. Cependant cette explication paraît aussi peu fondée que les difficultés auxquelles son dessein est de répondre. Il est fort peu vraisemblable que les récits des Actes concernant soit Césarée, soit Éphèse, visent un don des langues différent de celui du Cénacle. La manière toute simple dont

est rapporté le sentiment de saint Pierre au sujet de Cornélius et de sa maison, montre bien que l'auteur des Actes n'a même pas eu la pensée de faire la distinction qu'on lui veut attribuer : « Ils ont reçu le Saint Esprit *comme nous* » (x, 47) ; « Le Saint Esprit est descendu sur eux *comme* il était descendu *sur nous dans le commencement* » (xi, 15). On dira que la similitude porte sur une réception du Saint Esprit, plutôt que sur les phénomènes dont elle est accompagnée ; mais le sens naturel des textes est que la venue du Saint Esprit s'est fait reconnaître à Césarée par le même signe qu'au Cénacle. L'expression : ἑτέραις γλώσσαις, spéciale au chap. ii, ne suppose pas dans l'écrivain sacré l'intention de marquer une différence entre la chose dont il parle, et le λαλεῖν γλώσσαις qu'il mentionne plus loin ; son dessein est simplement de mieux préparer la suite du récit, qui montre les étrangers stupéfaits de retrouver chacun leur propre idiome. Le langage miraculeux de la Pentecôte n'est donc pas donné par les Actes comme différent de la glossolalie ordinaire.

Mais le chap. II des Actes est-il en contradiction, touchant ce charisme, avec la 1re épître aux Corinthiens ? En aucune manière. On peut s'en convaincre par les considérations suivantes : — 1° D'après saint Paul, ceux qui parlent en langues célèbrent les louanges de Dieu, mais ne s'adressent point aux auditeurs : or saint Luc n'insinue point que les langues aient servi, le jour de la Pentecôte, à discourir avec les étrangers ; ces derniers entendent seulement les apôtres et les disciples exalter les grandeurs de Dieu. — 2° Il ressort de la 1re ép. aux Cor. que celui qui parlait en langues ne se comprenait pas lui-même ; or les Actes ne supposent nullement qu'au Cénacle, aucun comprît le langage merveilleux qui sortait de sa propre bouche ; au contraire, la réflexion du public : « Ces gens-là sont ivres », laisserait plutôt entrevoir que ceux auxquels le Saint Esprit accordait à ce moment le don des langues avaient l'air de ne pas savoir ce qu'ils disaient. — 3° De ce que les langues, à Corinthe, étaient inintelligibles pour l'auditoire, on aurait tort de conclure qu'elles n'étaient pas des langues humaines, l'impossibilité de les comprendre sans un don surnaturel tenait simplement à ce que la chrétienté de Corinthe ne renfermait pas un grand mélange d'étrangers ; le cas était le même pour la plupart des chrétientés locales. Dans le chap. II des Actes, la scène se passe en pleine ville de Jérusalem, le jour même de la Pentecôte, alors que la cité sainte est pleine de Juifs venus en pèlerinage de toutes les contrées du monde ; voilà pourquoi ces mêmes langues, plus tard incompréhensibles sans révélation dans les assemblées chrétiennes, sont, ce jour-là, tout naturellement comprises par certains auditeurs. — 4° Le passage de la 1re ép. aux Corinth. qui paraît le plus difficile à concilier avec une glossolalie de même genre que celle du Cénacle est : xiv, 7-9. Saint Paul compare celui qui parle des langues en l'absence d'interprète, à la flûte ou à la cithare qui ne donne pas διαστολὴν τοῖς φθόγγοις, ainsi qu'à la trompette qui fait entendre ἄδηλον φωνήν ; il ajoute que parler ainsi sans proférer εὔσημον λόγον, c'est parler en l'air sans pouvoir être saisi. On se trompe toutefois quand on s'appuie sur ces expressions pour soutenir qu'au témoignage de saint Paul, la glossolalie consistait en des cris ou des murmures indéterminés, ne représentant rien en aucun dialecte. Ici, comme partout, il faut examiner les termes obscurs à la lumière du contexte. Or, un peu plus loin, saint Paul semble plutôt considérer les langues miraculeusement parlées comme de vraies langues étrangères : voir les versets 10 et 11 du même chapitre, et la citation d'Isaïe faite au verset 21. Les mots des versets 7-9 ne doivent donc pas être interprétés dans le sens étroit que plusieurs prétendent leur attribuer : pour la flûte ou la cithare, ne pas donner διαστολὴν τοῖς φθόγγοις, ce n'est pas faire un bruit confus, c'est jouer un air dont le sens n'est pas à la portée des auditeurs ; pour la trompette, produire une ἄδηλον φωνήν, ce n'est pas émettre des sons incohérents, c'est lancer une

sonnerie qui ne correspond pas aux signaux conventionnels; et de même, pour la voix, ne pas prononcer εὔσημον λόγον, ce n'est pas s'exprimer en un langage dépourvu de signification pour toute l'espèce humaine, c'est dire des mots qui, pour une cause ou pour une autre, n'éveillent aucune idée chez les assistants. Au fait, saint Paul ne s'exprime pas clairement sur la nature des langues en question; rien d'étonnant, la chose n'a pas d'importance à son point de vue. Que ces langues soient humaines ou angéliques (XIII, 1), terrestres ou célestes, organisées ou informes, deux choses demeurent incontestables : d'abord, la glossolalie n'a rien de méritoire en elle-même; ensuite, l'interprétation seule peut la rendre utile pour édifier les assemblées chrétiennes. C'est tout ce qu'il faut pour motiver les avis de l'Apôtre dans le cas dont il s'agit.

Concluons donc en disant que les divergences entre la 1re épître aux Corinthiens et les Actes au sujet du don des langues sont seulement apparentes; elles viennent de ce que les deux écrits parlent du même charisme dans des circonstances différentes, et de ce que le but des deux auteurs n'est pas le même.

Sans transition, passons à la question des diacres, sur laquelle M. Belser s'est longuement étendu.

La cause du murmure des Hellénistes par lequel fut occasionnée l'élection des Sept, est exposée par le Codex de Bèze dans les termes suivants (*Act.* VI, 1) : ὅτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων. Remarquons les cinq derniers mots; ils sont particuliers à ce manuscrit, et la construction même fait voir avec évidence qu'ils constituent une leçon fautive. D'après M. Blass et M. Belser, nous ne sommes pas en présence d'une interpolation, mais d'une altération; le texte primitif de ce passage des Actes était : ὅτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ (τῇ) καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν ὑπὸ τῶν διακόνων τῶν Ἑβραίων. C'est la leçon que suppose le palimpseste latin de Fleury. Le texte même de ce palimpseste est, d'après l'édition de Samuel Berger : *eo quod in quotidiano ministerio viduae Graecorum a ministris Hebraeorum despicerentur*. Soit dit en passant, M. Blass et M. Belser auraient bien fait de citer ce texte en propres termes, au lieu d'y faire seulement allusion ; certaines de ses particularités sont utiles à noter, comme on le verra plus loin.

M. Belser conclut qu'il existait des diacres parmi les chrétiens d'origine judéo-palestinienne (Hébreux), avant que fussent institués les sept dont le chap. VI raconte l'élection et la consécration. Ce que rapporte le chap. VI, ce n'est pas comment le diaconat fut institué, car il l'était déjà; c'est comment, à l'occasion des plaintes des Hellénistes, il fut conféré à sept d'entre eux, avec mission d'exercer spécialement envers eux leur ministère.

Cette conclusion, M. Belser la croit confirmée par ailleurs. Examinons ses arguments; nous reviendrons ensuite sur la leçon même qui lui a servi de point de départ :

1° Les sept diacres de VI, 5, portent tous des noms grecs; ceci justifie, pour M. Belser, la supposition qu'ils furent choisis exclusivement parmi les Hellénistes et pour le service des Hellénistes. — Assurément, cette coïncidence de sept noms grecs est assez frappante; mais en conclure que les personnages désignés sont tous des Hellénistes, c'est aller trop loin, car les Judéo-Palestiniens avaient quelquefois des noms grecs, témoin les apôtres André et Philippe.

2° Les indications des Actes touchant l'accroissement, les pratiques et la situation de la communauté chrétienne immédiatement après la Pentecôte, donnent une pleine vraisemblance, selon M. Belser, à l'existence du diaconat dès le début de l'Église. Le nombre des disciples s'était, avec une rapidité prodigieuse, élevé jusqu'à plusieurs milliers, et sans cesse il allait en augmentant; les réunions pour les agapes et pour la

fraction du pain se tenaient chaque jour, et même en plusieurs maisons; de plus, la charité des fidèles mettait continuellement à la disposition des Apôtres des sommes destinées à être réparties entre les indigents. Les Douze ne pouvaient évidemment pas suffire par eux-mêmes à tous les devoirs qui s'imposaient à eux, étant donné surtout que leur activité se trouvait fréquemment gênée par les hostilités des Juifs. Ils avaient donc dû se constituer, dès le principe, des auxiliaires. Nous avons, dans l'épisode d'Ananie et de Saphire, un indice positif que les Apôtres avaient établi des serviteurs pour les bas offices de la société chrétienne : c'étaient les νεώτεροι νεανίσκοι (v, 6 et 10) par lesquels furent ensevelis les deux coupables. Mais tout porte à croire que, même pour des charges beaucoup plus élevées, comme la distribution de la sainte Eucharistie, la répartition des aumônes, l'instruction et le baptême des néophytes, les Douze ne pouvaient se passer de ministres; ils avaient dû, par conséquent, dès les premiers jours, constituer des diacres. Ainsi raisonne M. Belser. — La conclusion va plus loin que les prémisses. Que, de très bonne heure, les Apôtres aient eu besoin de se créer des auxiliaires officiels, même pour de hautes fonctions, cela ne souffre aucune difficulté; mais pour celles qui n'étaient point sacerdotales par leur nature, il n'était pas nécessaire d'avoir tout de suite des ministres consacrés irrévocablement par un rite spécial; de simples disciples, choisis parmi les plus recommandables, pouvaient remplir provisoirement ces diverses charges, sans qu'on leur conférât un caractère sacré. Les Douze ont donc fort bien pu différer l'institution des diacres au sens théologique du mot, jusqu'à l'époque où certains incidents firent sentir l'opportunité d'une organisation définitive.

En somme, il ne reste rien de positif en faveur de l'existence du diaconat avant l'élection des Sept, à part la leçon soi-disant restituée : ὑπὸ τῶν διακόνων τῶν Ἑβραίων.

Revenons maintenant sur cette leçon. Fût-elle primitive, on n'en pourrait tirer aucune déduction certaine sur l'origine des diacres proprement dits, car le mot διάκονοι est vague et peut s'appliquer à toute espèce de serviteurs. Du reste, la version latine des Actes contenue dans le palimpseste de Fleury ne paraît pas viser une acception plus précise; elle se sert ici du mot *ministri*, et non du mot *diaconi*; cela mérite d'autant mieux l'attention, que cette version, comme l'a remarqué M. Samuel Berger, « semble être populaire avant tout », et que, par conséquent, elle devrait employer, si c'était le cas, le terme usuel par lequel on désignait les diacres.

Mais, allons jusqu'au bout! La restitution faite de ce membre de phrase par M. Blass, et par M. Belser après lui, doit-elle être admise? C'est tout à fait contestable. D'abord, on ne saurait accepter avec pleine confiance une leçon qui n'a d'autre appui que le palimpseste de Fleury. Dans ce manuscrit, la version des Actes est très défectueuse en général; et pour le passage particulier que nous discutons, le souci d'être littéral n'a pas tourmenté beaucoup le traducteur : il a mis « *viduae Graecorum* » au lieu de « *viduae eorum* », et s'est permis de plus deux inversions que rien ne demandait (eo quod, in *quotidiano ministerio, viduae Graecorum* a ministris Hebraeorum *despicerentur*). Ensuite, on ne voit guère comment la leçon du Codex de Bèze : ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων, viendrait, par corruption, d'une leçon primitive : ὑπὸ τῶν διακόνων τῶν Ἑβραίων. Un changement involontaire provenant d'une distraction ou d'une erreur de lecture n'aurait pas aisément produit ce résultat: d'autre part, une altération volontaire serait étrange dans ce cas, étant donné le désordre frappant qu'elle aurait introduit dans une phrase auparavant très naturelle. Il est donc plus probable que l'addition du Codex de Bèze est un mauvais doublet de l'expression authentique : ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ, qui précède les mots αἱ χῆραι

αὐτῶν. Le traducteur latin se sera mis à corriger par conjecture une leçon qu'il aurait dû purement et simplement supprimer comme étant interpolée.

Voilà tout ce que nous avions à dire ici concernant l'origine des diacres. Il serait intéressant d'examiner maintenant de près l'exposé très suggestif que M. Belser fait de ses idées sur les rapports des diacres avec les presbytres dans l'Église primitive; mais cela nous conduirait trop loin.

Terminons en disant que, si l'on peut critiquer sur bien des points les opinions de M. Belser, on ne saurait méconnaître le mérite et l'utilité d'un livre qui témoigne beaucoup de recherches et de réflexions personnelles de la part de son auteur.

Y.

Fragments of the Book of Kings according to the Translation of Aquila... edited by F. Crawford Burkitt *M.A. with a Preface by* C. Taylor *D. D.* Cambridge, University Press, 1897, in-4° gr. p. VIII-34 e 6 eliotipie del Dujardin (1).

Da quella stessa antica Geniza del Cairo, donde non ha guari per felicissima ventura ritornarono alla luce considerevoli frammenti del testo originale dell' Ecclesiastico, creduto smarrito per sempre, ora non meno insperatamente ne viene restituita una parte, breve sì ma considerevolissima, della versione biblica d'Aquila, andata anch'essa perduta, meno piccoli e troppo disgregati frammenti giuntici per mezzo d'altr'opera pure in massima parte perduta, l'Esaple d'Origene. Nè è tolta — a giudicare dalle parole dello scopritore — la speranza, che altri passi ancora abbiano a rivivere dalla congerie di lacere membrane e papiri, che l'illuminata munificenza dei signori Professori C. Taylor e S. Schechter ha saputo sottrarre ad una perdita irreparabile e riunire in un centro così dotto come la celebre Università di Cambridge.

Salgono appena alla settantina le linee d'Aquila finora ivi ritrovate ed edite : ma per queste 70 linee noi avevamo prima nella più completa e sicura raccolta del Field solo *tre linee,* per metà poco sicure, come retroversione greca, non sempre felicemente fatta dallo stesso Field, delle lezioni conservate al margine della versione siro-esaplare *photolithographice* edita dal nostro Ceriani. Inoltre, mentre queste pochissime e brevissime lezioni ci pervenivano tutte per mezzo dell'Esaple, nemmeno esse direttamente tramandateci, i nuovi frammenti invece giungono per un manoscritto della versione stessa d'Aquila, affatto indipendente da esse, per un manoscritto vergato usato e conservato da una sinagoga giudaica, e quindi d'un valore tutt'affatto proprio e singolare, in cui si guadagna un termine di confronto col testo che ebbe e divulgò nella chiesa il grande esegeta cristiano Origene. Questo sulle generali : quanto poi a punti particolarissimi e quanto alle conseguenze, che se ne credono derivate sopra il testo stesso dei LXX usato nella Chiesa, i pochi cenni che ne sarò per dare rileveranno anche in ciò il grande vantaggio della nuova scoperta e faranno ardentemente sospirare, che altre ne succedano anche più rilevanti.

Nei primi tre fogli rescritti di un'opera ebraica liturgica mss. del sec. XI, il ch. Burkitt, già benemerito per altre dotte pubblicazioni di testi biblici e patristici, e già bene addestrato alla lettura dei palinsesti sopra il famoso codice Lewisiano degli Evangeli, ha sotto la scrittura rabbinica riconosciuto e decifrato la bella onciale, in cui furono trascritti i frammenti d'Aquila. La lettura, in due pagine specialmente,

(1) La présente recension, à deux développements près, a paru d'abord dans la *Rivista bibliografica italiana.*

deve essere stata di non poca difficoltà, attesa la lacerazione della pergamena e lo svanimento della scrittura prima, se pure la fotografia non sia riuscita così bene per effetto di qualche reagente come il solfidrato d'ammonio, che però non si dice se sia stato chiamato in soccorso. Ad ogni modo, le difficoltà sono state vinte, e solo è restato dubbio sulla lettura d'una parola probabilmente scritta male dal copista, di cui cfr. p. 2.

La scrittura, un'onciale del V o prima metà del VI secolo, è di quel tipo egiziano ricordante la scrittura copta, che si osserva nel codice di Dublino, in uno proveniente dal deserto di Nitria, e nel codice Marchaliano certamente egiziano anche lui (1). Su quest'ultimo punto, credo, si può stare tranquilli; come pure non si può esitare ad ammettere quale probabilissimo almeno, che il codice fosse scritto non già da un cristiano, ma da un giudeo e per i Giudei, sapendosi come la versione d'Aquila divenne la prediletta dei Giudei leggenti la Bibbia in greco, e ricorrendovi il nome ineffabile nelle lettere ebraiche non già quadrate ma arcaiche. Il copista è abbastanza scorretto : vi si incontrano scambi e raddoppiamenti di lettere, specialmente itacismi, che non sorprendono punto in scritture dell' Egitto (cfr. ad es. i papiri ed. dal Grenfell); nè mancano le sviste proprie di lui, cfr. p. 11. Il fatto va rilevato per l'una o l'altra lezione assai dubbia, se non si vuol dire senz'altro erronea.

Il testo è dato due volte : la prima, è copiato diplomaticamente linea per linea, colle parole non divise, colle abbreviazioni, cogli errori, e mettendo accuratamente tra gli uncini le singole lettere incerte o cadute nella membrana (p. 3-8) : la seconda, nella maniera ordinaria, corretti gli errori evidenti di scrittura, e distinti ed interpunti i versetti e i singoli membri del discorso. Nè basta : in calce d'ogni pagina molto opportunamente sono aggiunte tutte le varianti dei codici Vaticano e Alessandrino dei LXX, le lezioni della recensione lucianea, e quelle di Lucifero di Cagliari testimonio della più antica versione latina. Le tavole fototipiche poi permettono di verificare a piacere qualunque lezione mai paresse dubbia. Con questi saggi provvedimenti il Burkitt ha messo ognuno in grado di studiare direttamente il testo, e di seguire senza difficoltà i ragionamenti di lui. Fosse possibile sempre di fare altrettanto coi testi nuovi e coi codici di primo ordine! Ma non tutti gli editori ne hanno i mezzi, e non tutti i palinsesti vi si prestano.

Non ho da fare osservazione di rilievo sulla lettura. Per iscrupolo di recensore, ho confrontato qualche colonna sulla fotografia, e sono stato soddisfatto della fedeltà e precisione del Burkitt. Ho osservato solo una lezione di cui dubito se sia quale è riprodotta nella stampa. Al 4 Reg. XXIII, 18, in ἐπεριέσωσαν, vedrei un ε piuttosto che un α nel mss., e mi sembra vedere una lettera cancellata o svanita dopo ι. Il σ primo par corretto da un ο, e i due puntini paionmi di riprovazione, o cancellatura.

Dopo la descrizione paleografica, Burkitt espone la relazione d'Aquila al testo ebraico, vuoi nella maniera di rendere certe particelle e certe singolari parole ebraiche, vuoi nella translitterazione in greco delle consonanti e vocali ebraiche, e infine nelle lezioni seguite da lui e diverse da quelle del testo masoretico. Nell'uso della preposizione σύν l'A. ha ben rilevato la regola tenuta da Aquila, regola sfuggita al Dillmann, che nello studio, di cui più avanti, sembra pretendere che Aquila abbia reso sempre *eth* con σύν. Le lettere dell'alfabeto ebraico compaiono in così brevi frammenti quasi per intero rappresentate, se si eccettuino le quattro gutturali. Di varianti dal masoretico ve n'ha un sei o sette di certe, di cui taluna si riscontra anche nei mss. ebraici conservati.

(1) Ceriani. *De codice Marchaliano* (Romae 1890), p. 34-5.

Rilevantissimo è il fatto, che il *tetragrammaton* è in lettere ebraiche arcaiche come quelle delle monete e delle iscrizioni, e che le sinagoghe elleniche lo leggevano κυριου e non *Adonai*. Origene ci aveva tramandato notizia dell'una e dell' altra cosa, e della prima anche S. Girolamo: ma certi critici, come Gesenius, non ne avevan voluto sapere, ed erano fino corsi a battezzare Origene per un cattivo paleografo. Il palinsesto del Cairo, cfr. TYLOR p. VII, ora ci viene ad insegnare, quanto più cauti dobbiamo essere di fronte alla testimonianza esplicita di tanti uomini; e ci viene ad insegnare ancora, che l'antico alfabeto continuò ad usarsi più a lungo che non si credeva, cfr. p. 16. Per il copista le 4 lettere saranno state un puro ideogramma, ma per Aquila vissuto oltre tre secoli prima, e coetaneo o almeno suppari al Barcocheba, che coniò medaglie in antiche lettere ebraiche, non v' è ragione di pensare altrettanto. Ad ogni modo è importante assai ritrovare *scritte* queste lettere, le quali finora non si conoscevano se non incise o coniate secondo il Bukitt p. 16 : *Yet such as it is, it is the* ONLY WRITTEN *speciment that is known to survive of the Old Hebrew script*. Però non è da dimenticare, che il codice Marchaliano p. 539-556, e meno bene anche l'Alessandrino, vol. 2, f. 364ᵛ ss., presentano nelle *lamentazioni* di Geremia oltre le lettere ebraiche quadrate, anche le arcaiche condotte alla meglio. Il fatto rilevato dal CERIANI nella citata dottissima *commentatio* su quel codice p. 86 ss. è, come riscontro, tanto più notevole, in quanto che il Marchaliano fu scritto anch ' esso in Egitto (1).

Anche in Aquila la lettera iniziale e la terza del nome ineffabile sono identiche, come nelle Esaple, e come ho trovato una volta eziandio nei LXX posposti alle Esaple Ambrosiane. L'errore non è quindi dei soli copisti, nè è nato, come si credeva, dalla somiglianza delle due lettere nella scrittura quadrata, sì bene — nuovo punto guadagnato, che spiegherà altri scambi — dalla somiglianza d'esse nella scrittura stessa arcaica. Anche qui tuttavia, se nel palinsesto d'Aquila la forma arcaica è la stessa per *jod* e *vau*, ben distinti invece sono talora i segni arcaici delle due consonanti nel Marchaliano, che sotto questo rispetto eziandio merita considerazione, non ostante la imperfezione naturale del copista punto avvezzo a tale genere di scrittura, e che forse aveva già davanti nel suo archetipo dei modelli alterati od informi.

E qui mi sia lecito esporre il dubbio, se Origene, il quale sapeva essere scritto a caratteri arcaici il *tetragrammaton ne' più accurati esemplari*, non li avesse adottati egli stesso nella Esaple, e se la forma in lettere quadrate del palinsesto Ambrosiano (non dico la corrotta e vulgata πιπι, non sia dovuta ad altri impotenti di riprodurre le lettere arcaiche, anzi che a lui. Cfr. però CERIANI p. 86 : *quidni istae* (lettere *quadrate* antiche aggiunte nel March.) *redoleant formas Hebraicas appositas in Hexaplis ab Origene ex Mss Hebraeis Palaestinensibus saeculo III?*

Il paragrafo ultimo, *Aquila e i LXX*, dà molto a riflettere. Tutti i mss. dei LXX, compreso A e lo stesso celebratissimo B, sarebbero, secondo Burkitt, infetti d lezioni d'altri interpreti, e d'Aquila specialmente nei libri dei Re. La concordia di B o di A con Aquila, anzichè segno d'eccellenza, è segno di corruzione : le lezioni diverse ricorrenti al margine dei LXX o nei codici riconosciuti di Luciano (che però talora correggeva direttamente sull' Ebraico) o in altri mss. di minore credito, sono presumibilmente le genuine; e certo le sono, se suffraga l'antica versione latina, l'unica che contiene il vero testo dei LXX senza alcuna mistura. Il ch. A. dà parecchi esempi abbastanza persuasivi della sua teoria ; altri verranno dappoi,

(1) Le lettere ebraiche non sono riprodotte nell'edizione del SWETE : e quindi conviene ricorrere alle edizioni fototipiche dei due codici.

D'accordo con lui nella somma stima degli antichi frammenti latini, non posso però non lamentare, che qui oltre Lucifero di Cagliari non parli S. Cipriano o altro antico scrittore occidentale. Lucifero scriveva in Oriente dall'esilio. Non é impossibile che egli avesse portato seco la Bibbia della propria chiesa; ma non è meno probabile, che egli adoperasse i libri, quali gli si offerivano nel luogo di relegazione. In questo secondo caso egli non sarebbe testimonio del tutto sicuro per il testo latino antico; e si spiegherebbero benissimo i riscontri manifesti di lui coi testi Lucianei usati da Antiochia a Costantinopoli (e, nell' ipotesi, usati da lui ad es. in Germanicia) senza necessità d'ammettere, che l'antica versione latina avesse le caratteristiche genuine lezioni di Luciano credute genuine dei LXX. Questo è da tener sempre presente, allorquando occore far uso di passi biblici presentati da Lucifero solo : e forse quinci derivano certe spiccate differenze di lui nei passi stessi communi con S. Cipriano. L'esule avrà senza dubbio avuto ognora nelle orecchie la versione da lui udita recitata e spiegata nella sua Chiesa : ma l'avrà tenuta ferma nella memoria fino alle ultime minuzie dopo parecchi anni d'esilio, se mai non ne conservava seco una copia? Ne dubito assaissimo. E allora, che meraviglia se egli si lasciasse influire dal testo là corrente ed accessibile a lui? Non oso, no, assicurare che la cosa stia realmente così ed invocarne a prova i passi medesimi rilevati dal Burkitt; ma non oso nemmeno assicurare del contrario ed accettarne tranquillamente le deduzioni. Ancora non saprei senza l' esame d'ogni singolo libro generalizzare la sua opinione su A e specialmente su B, essendo assai diversa la provenienza e il valore critico delle singole parti riunite da un privato in questi due grandi corpi non mai stati d'uso publico nelle chiese. È giusto il dubbio se levando ad es. in Giobbe le aggiunte esaplari segnate con asterisco si ottengano i LXX puri, non essendo certo, che Origene spinto dalla necessità e dal contesto dei supplementi od anche mosso dalla maggiore conformità di certe varianti coll' ebraico, non abbia fatto qualche cambiamento o scelto dai testi correnti dei LXX lezioni non primitive, per non dir poi di quelle introdotte in seguito. Ma non so, se sia egualmente giustificato il dubbio, che Origene abbia non raramente mutato la fraseologia d'Aquila e modificato le sue pedantesche versioni. In un' opera così imperfettamente tramandataci come le Esaple, si può egli discernere e giudicare con sicurezza ciò che è del collettore, e ciò che inconsciamente vi potè guastare altri?

Ancora chi ci assicura che gli Ebrei con la loro crescente religione, direi pedanteria, per tutti gli accidenti anche più esterni ed insignificanti dei Libri Santi, non abbiano eziandio, dove era possibile, più ravvicinato al testo ebraico, o meglio alle interpretazioni tradizionali ricevute in questa o quella sinagoga la versione Aquilina ivi usata? Le due così dette versioni d'Aquila segnerebbero esse forse solo la differenza tra il testo genuino e il testo esaplare di lui, o non piuttosto la differenza tra i varii esemplari Aquilini, di cui taluni sono detti più accurati? La lettera dell' antico racconto è, che Aquila, e così Simmaco, abbiano entrambi fatto due volte il loro lavoro, e nelle citazioni antiche non mancano le due lezioni (1) : la pura verità può essere, che gli esemplari d'essi già prima delle Esaple presentassero simili notevoli discrepanze sorte in quei cerchi stessi dove le loro versioni furono più accreditate, vale a dire appresso i Giudei per Aquila.

Un'ultima osservazione. — La teoria del Burkitt, che tutti i nostri testi greci manoscritti ed editi dei LXX, compresi i Lucianei, hanno subito l'influsso dell' eclettica critica di Origene, mentre l'antica latina sola conserva il vero testo dei LXX (p. 31)

(1) Field, *Origenis Hex.*, I, p. XXIX ss. XXXVI s. XLII.

se è nuova per libri dei Re, non è nuova per l'Ecclesiaste, e fu proposta (senza però l'esplicita ultima eccezione) or sono sei anni dal DILLMANN (1) nella sua vigorosa confutazione dell' opinione di GRAETZ, RENAN etc., che la versione greca dell' Ecclesiaste fu per la prima volta fatta da Aquila o da uno della sua scuola, e sia quella stessa ora corrente nella nostra vulgata dei LXX. Dillmann segnalava ancora parecchie particolarità d'Aquila come traduttore, da mettere insieme e da rettificare con quelle assai accurate del valente Inglese. Questi non aveva occasione e ragione di ricordare lo studio di lui fatto su altro libro santo, e anch' io avrei potuto non ricordarlo; ma l'ho voluto fare affine di conciliare anche maggiormente l'attenzione ad un'opinione formatasi in seguito a studî affatto indipendenti, e su due libri diversi, da due dotti così gravi.

Milano, Biblioteca Ambrosiana.

G. MERCATI.

Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen... von Dr. H. ZIMMERN. — Berlin, Reuther et Reichard, 1898.

Les anciennes grammaires comparées des langues sémitiques étaient devenues tout à fait insuffisantes, non seulement parce qu'elles étaient plutôt des grammaires simultanées que comparées, mais aussi et surtout parce qu'elles ne pouvaient pas encore tenir compte des nouveaux et très importants matériaux mis à jour depuis trente ans : l'assyro-babylonien, certains dialectes araméens, les textes épigraphiques de l'Arabie méridionale, etc. En 1890, M. Robertson Smith publia à l'University Press de Cambridge les *Lectures on the comparative grammar of the semitic languages*, d'après les papiers de W. Wright. Mais ce livre a déjà huit ans, — dans ces questions c'est beaucoup, — et son prix élevé ne le rend pas accessible à tous les étudiants. D'autre part on se convainc tous les jours davantage qu'une connaissance solide de l'hébreu n'est pas possible sans une connaissance au moins élémentaire des principales langues sœurs; or, cette étude faite, il est de la plus grande utilité d'établir les points de contact et de divergence, d'originalité et de dépendance moins de ces langues que de leurs formes grammaticales respectives. La lacune existant jusqu'ici de ce côté vient d'être comblée heureusement par M. Zimmern, professeur d'assyriologie à l'université de Leipzig, très avantageusement connu par ses travaux, qui touchent si souvent aux questions bibliques, p. ex. par son livre sur les psaumes de pénitence babyloniens. Il fait paraître sa grammaire comparée dans la *Porta linguarum orientalium*, à laquelle on doit déjà tant de bonnes grammaires destinées aux commençants et très suffisantes pour leur permettre de lire en peu de temps les textes faciles et de ne pas se trouver écrasés par la masse des matériaux des grandes grammaires. Son but à lui aussi est de nous donner une grammaire élémentaire destinée en premier lieu à exposer les faits principaux de la grammaire sémitique comparée et en second lieu seulement d'en donner l'explication : de là les nombreux tableaux synoptiques, qui font du livre un instrument de travail pour le professeur comme pour l'élève.

Le livre se compose de deux parties : la phonétique et la morphologie. Une intro-

(1) *Ueber die griechische Uebersetzung des Qoheleth*, p. 3-16; in *Sitzungsberichte d. K. Preuss. Akademie d. Wissensch. zu Berlin*, 7 Gennaio 1892. CERIANI, *o. c.*, p. 63, aveva già prima segnalato in B ad Isaia XXII, 22-23, un esempio insigne d'alterazione cagionata da testi esaplari. Non è il caso di raccomandare questa dissertazione del Ceriani, vera selva di osservazioni critiche sui codd. più antichi dei Profeti e le varie recensioni in essi conservate : ma si bene di desiderare che sia più largamente conosciuta, e che ne esca l'appendice promessa in capo ai *corrigenda* ; appendice, *quae plenius tractabit de recensionibus et de textu codicis B in Prophetis*, etc.

duction oriente rapidement sur les différentes familles de langues sémitiques et leur parenté générale. Sous forme d'appendice, une liste des principaux livres et articles de revues, qui ont trait au sujet traité. Le tout est terminé par un tableau de trente-six alphabets sémitiques dû à l'épigraphiste strasbourgeois J. Euting, connu par des tableaux semblables aux lecteurs de la grammaire hébraïque de Gesenius-Kautzsch ou de la grammaire syriaque de Nœldeke. Les sous-divisions de ces parties se présentent très bien à l'œil grâce à l'ordonnance typographique et au soin qu'a eu Z. de noter chaque chapitre et alinéa nouveau par des chiffres et des lettres. — L'introduction est très courte (p. 1-6), beaucoup plus courte que celle de Wright, qui a trente-quatre pages; mais même dans sa brièveté et grâce à sa clarté, elle rendrait service aux lecteurs novices de certaines introductions bibliques, comme celle que Kaulen vient de publier et dans laquelle on trouve des confusions si regrettables, par exemple à propos du « Chaldéen », nommé « hébreu teinté de babylonien ». Z. indique pour chaque langue les meilleures grammaires, où on peut les étudier; ici il n'a pas voulu donner des listes complètes, mais il aurait pu indiquer au moins le principal au lecteur qui voudrait se mettre au courant. Ainsi pour l'assyrien il ne renvoie qu'à la grammaire, très bonne, du reste, de F. Delitzsch, parue également dans la *Porta linguarum orientalium;* or le petit manuel de D. G. Lyon (*An assyrian manual for the use of the beginners in the study of the assyrian language,* New-York, Ch. Scribner's sons) est beaucoup plus court et contient une chrestomathie plus étendue et plus intéressante. Pour un certain nombre de dialectes aucun travail capable d'initier n'est mentionné; on aurait pu signaler avec profit, par exemple, la brochure de Smend et Socin sur la stèle de Mésa (Fribourg e. B. 1886), pour le nabatéen : Euting, *Nabatäische Inschriften aus Arabien,* pour le syro-palestinien chrétien : Schwally, *Idioticon des christlich-palästinensischen Aramäisch* (1893), pour les inscriptions éthiopiennes : D. H. Müller, *Epigraphische Denkmäler aus Abessinien* (1894), etc. Quoiqu'il n'ait voulu citer dans ce chapitre que les livres proprement dits, il aurait pu faire une exception dans les cas où les livres traitant tel dialecte n'existent pas encore et renvoyer par exemple pour le palmyrénien au *Journal asiatique,* pour la grammaire du syro-palestinien chrétien, au travail de Th. Nœldeke dans la *ZDMG,* XXII, pour la langue du Talmud de Babylone, — la grammaire de Luzzato datant de 1873, — aux articles de C. Levias parus dans l'*American Journal of semitic languages and literatures,* XIII (1897), sous le titre : *A grammar of the aramaic idiom contained in the babylonian talmud.* — Une parenté générale du sémitique avec le chamite (égyptien et copte), le berbère et le couchite (galla, somali, etc.), lui paraît incontestable; de fait, l'hypothèse d'emprunts aussi importants que ceux du pronom et des « conjugaisons » faits par ces langues au sémitique perd tous les jours plus d'adhérents.

La partie traitant de la phonétique est relativement très étendue (p. 7-54). Le chapitre sur l'alphabet montre que Z. est partisan de l'écriture sumérienne non sémitique et de l'originalité au moins relative de l'alphabet phénicien, influencé seulement par le cunéiforme et l'hiéroglyphe, mais non dérivé d'eux. Il revendique pour les plus anciens textes sémitiques « au moins le quatrième millénaire » avant J.-Chr.; on ne voit pas s'il accepte la datation de c. 4500 proposée par H. V. Hilprecht pour une inscription trouvée par celui-ci à Nippur (*Recent research in Bible Lands,* p. 267). — Comme il est naturel, quand il s'agit de sémitique, Z. étudie d'abord la phonétique des consonnes, leur disparition, changements, échanges, aspiration, redoublement, métathèse : rien d'important n'est omis. En étudiant ensuite les altérations des voyelles il fait remarquer avec beaucoup de raison que ces recherches n'aboutissent qu'à un degré relatif de certitude, la prononciation populaire pouvant être

très nuancée (p. 38). Le voisinage des emphatiques ص, ض, ط, ظ, ق assombrit la voyelle et fait de l'*a* presque un suédois, de l'*i* un *i* anglais dans *bird* ou un *u* anglais dans *but* (p. 42) ; aujourd'hui encore en arabe vulgaire l'*a* se prononce comme *é* ou *eu*. Ces questions deviennent d'autant plus délicates, que l'arabe paraît précisément avoir retenu la vocalisation la plus proche de l'original (p. 38), quoiqu'il ne soit pas décidé si *e* et *o* existaient en sémitique primitif ou s'ils sont secondaires et dus à des transitions entre *a*, *i* et *ou* (p. 42). On pourrait citer encore beaucoup d'autres exemples de nuanciation des voyelles pris dans l'arabe et ailleurs. Ainsi le nom de la ville de Ḥira (sur l'Euphrate) s'écrit en arabe حيرة, son habitant حيرى et حارى, mais en syriaque ܚܝܪܐ (Ḥêri) : la première voyelle se prononçait *é*, son qui ne se rendait pas en arabe par l'écriture, sinon tantôt par *a*, tantôt par *i*. En araméen biblique, la forme paël s'écrit tantôt קַטֵּל tantôt קִטֵּל : la forme réelle avait dans la seconde syllabe un son intermédiaire entre *é* et *i*. Comp. en hébreu סִפֵּר et סִפְּרִי, dont la première voyelle ne se prononçait pas d'une façon claire, mais était un son assez sombre, voisin de *e*; le vrai son *i* se rendait par יִ. Du reste, les voyelles secondaires, qui paraissent être plus nombreuses en hébreu qu'ailleurs, sont dues en grande partie à la prononciation lente et solennelle de la lecture et de la psalmodie des synagogues : c'est la fixation de cette prononciation liturgique que les massorètes avaient surtout en vue. — La remarque de Z. sur la voyelle auxiliaire du syriaque « dᵉḥeltā » pour « deḥlᵉtā » (p. 48) paraît provenir d'un oubli de la règle du مدن حلق, dont les cinq consonnes motivent la transposition de la voyelle *e*.

La morphologie est en général plus intéressante que la phonétique. L'auteur traite d'abord du pronom et pour les plus importants (pron. person., suff., interrog.) il donne, naturellement comme hypothétique, la forme proto-sémitique. Vu la grande importance du pronom pour la comparaison des langues, ces questions sont traitées assez longuement (pp. 55-80) et exactement. Cependant la transcription de certaines formes pronominales pourrait être mieux soignée, par exemple celle du pronom personel amharique, qui est de nature à dérouter un peu, Z. écrit « iñe » et « iña » (p. 56), tandis qu'il transcrit régulièrement l'ale gè ez sans voyelle par *'e* pas par *i* (p. ex., p. 55 : we'etu, 'emuntu). M. Guidi (*Grammatica elementare della lingua amariña*, p. 10) transcrit « 'enie » et « 'eña » : mais ce n'est là qu'un détail très secondaire. — Le verbe est exposé plus par des tableaux que dans des discussions; le travail de comparaison incombe au lecteur, travail aride mais fructueux grâce à des notes nombreuses qui le guident et le stimulent. La vue d'ensemble sur les « conjugaisons » est remarquablement claire et concise. Comme pour le pronom, Z. nous donne pour le verbe, pour les afformatifs, l'imparfait, etc., des reconstructions hypothétiques des formes primitives, moins utiles par elles-mêmes que par l'aide qu'elles donnent à la mémoire pour dériver d'une souche commune toutes les variétés qu'une même forme a revêtues dans les différentes langues d'après les lois particulières à celles-ci. — Le chapitre du nom est beaucoup plus court qu'on ne s'y attendait après les deux chapitres précédents; le pluriel en particulier est traité d'une manière par trop sommaire : le nom de pluriel brisé ou interne n'est pas même prononcé, et cependant quel rôle il joue en arabe et en éthiopien! L'auteur connaît cette lacune; il y remédiera sans doute dans la deuxième édition.

La syntaxe comparée des langues sémitiques est encore à faire; Z. pas plus que Wright n'a entrepris ce travail. Il est vrai que la difficulté est ici beaucoup plus grande que pour la morphologie, du moins en hébreu et surtout en arabe.

Cet exposé rapide du contenu de ce livre ne donne qu'une idée très imparfaite de la somme étonnante de travail et d'observations accumulées dans ces 194 pages. Il y est tenu compte non seulement des langues et des principaux dialectes sémitiques, mais même des textes courts et isolés découverts depuis peu, comme des inscriptions de Zendjirli (pp. 36, 56, 66, 71, etc.) ou des gloses chananéennes des lettres de Tell-el-Amarna (pp. 49, 56, 96, 108, etc.). Les comparaisons avec les langues africaines non sémitiques dans le sens traditionel du mot sont plus complètes que dans Wright lui-même. En particulier les ressemblances avec le copte et les langues couchites sont rendues frappantes tant pour le pronom que pour les formes verbales causatives (s, h), reflexives (t, n) et leurs combinaisons (st, ht, nt). Et tous ces matériaux sont classés et comparés sans que l'arbitraire ou la prétention de tout expliquer induise l'auteur à se départir de la prudence nécessaire dans des questions aussi délicates. Très souvent, plus souvent peut-être que certains lecteurs ne l'eussent attendu, il répond par un *non liquet* aux questions soulevées, par exemple à celle de la priorité de la flexion préformative sur la flexion afformative dans le verbe, à celle de l'origine des terminaisons propres aux déclinaisons sémitiques, à celle de la forme primitive de l'article proto-sémitique (Z. n'identifie donc pas, comme d'autres sémitisants, cet article primitif avec l'article lihjanî « han », dont il semble même regarder la leçon comme douteuse).

D'autres observations nous conduiraient trop loin. Retenons les qualités saillantes de ce livre : tout à fait au niveau des dernières découvertes, suffisamment complet, très clair et très prudent. Un tel livre se recommande par lui-même. Ce n'est sans doute encore qu'un rêve d'espérer le voir servir de guide aux élèves suivant le cours de grammaire sémitique comparée établi à toutes les facultés de théologie catholique de France. En tout cas on ne peut que le conseiller très vivement aux travailleurs beaucoup trop isolés, qui ne reculent pas devant l'aridité de l'étude des langues orientales, afin de pouvoir défendre autrement que par des déclamations leurs opinions bibliques attaquées sur le terrain de la linguistique.

Thionville.

Louis Hackspill.

Saint Irénée et le canon du Nouveau Testament, par A. Camerlynck. Un vol. in-8°, 115 p., Louvain, Istas.

Clemens Alexandrinus und das Neue Testament, von Hermann Kutter. Un vol. in-8°, 152 p., Giessen, Ricker.

L'intéressante monographie de M. Camerlynck révèle chez le jeune auteur d'heureuses dispositions pour les études critiques. On voit, en la parcourant, que l'étudiant de l'Université de Louvain suit avec attention les péripéties de la lutte qui se poursuit entre les écoles rivales de Berlin et d'Erlangen touchant les origines historiques du Canon du Nouveau Testament.

Quel a été le rôle de saint Irénée dans la fixation du recueil canonique? Quels sont les livres qu'il a connus et employés comme ayant une autorité décisive en matière de foi? Quelle est la règle dont se sert l'évêque de Lyon pour distinguer les documents sacrés des écrits profanes? Telles sont les questions posées par la critique. Entre les opinions extrêmes de Harnack et de Zahn, il y a un juste milieu, dans lequel M. Camerlynck s'efforce de prendre position.

Le Canon du Nouveau Testament n'est pas une arme de circonstance inventée de toutes pièces pour les besoins de la polémique. Mais il ne s'ensuit pas que le catalo-

gne des Livres saints doive uniquement son origine à l'usage liturgique. On ne saurait nier qu'il y ait eu primitivement une certaine confusion pratique entre les écrits inspirés et les livres *ecclésiastiques*. Au début, la ligne de démarcation qui séparait les deux catégories de documents fut idéale. On voit la distinction s'affirmer par degrés, et l'on peut dire que l'évolution s'opère dans un sens plutôt négatif que positif; la liste canonique se fixe et se limite par voie d'élimination. Le principe de canonicité doit rendre compte de ce phénomène. Pour saint Irénée, comme pour tous les anciens Pères, ce principe consiste d'abord dans la tradition pratique ou doctrinale de l'Église.

Les Écritures ont en elles-mêmes une valeur propre, une autorité infaillible; elles sont une règle de foi distincte de la tradition. Cependant la tradition constitue en partie le critère de la canonicité, en tant qu'elle fait connaître l'origine apostolique de certains livres et témoigne de leur caractère inspiré. Aux yeux des Pères apostoliques, Écriture et Tradition sont deux sources de la révélation objectivement distinctes; il n'y a entre elles qu'un rapport logique, dans lequel l'Écriture est subordonnée à l'enseignement traditionnel. Cette théorie se dégage du livre *contre les Hérésies* (l. III, II, 1; IV, 1-2; l. IV, XXIV, 2; XXXII, 1, etc.). M. Camerlynck a réussi, nous semble-t-il, à la mettre en lumière (p. 87 et s.).

Il a été moins heureux en ce qui concerne l'attitude prise par saint Irénée à l'égard de plusieurs écrits inspirés, dont l'origine apostolique ne pouvait soulever aucun doute (*Jude*, *Jacques*, II *Petr.*, III *Jo.*). Il serait intéressant de connaître les motifs qui ont déterminé l'évêque de Lyon sinon à exclure formellement ces livres du recueil sacré, du moins à ne pas en faire usage dans ses discussions dogmatiques. A ce point de vue, l'étude de M. Camerlynck souffre d'une lacune. Nous signalerons aussi un défaut de méthode. L'auteur a réservé pour le dernier chapitre la question du principe de canonicité; ce point devait venir en première ligne. Après avoir déterminé la règle adoptée par saint Irénée, on aurait pu rechercher l'application qu'il en a faite à chacun des livres du Nouveau Testament et traiter la question de la constitution du Canon, telle que l'auteur l'envisage au chapitre deuxième.

M. Camerlynck connaît sérieusement l'ouvrage qui fait l'objet de son étude et manifeste des aptitudes que nous espérons voir se développer. Il convient d'ajouter que l'Université de Louvain, en favorisant chez les étudiants ecclésiastiques le travail personnel, donne aux facultés catholiques un exemple digne d'être suivi.

M. Kutter se place à un point de vue plus général. Comme l'indique le titre de son mémoire, son travail porte sur les données que fournissent les œuvres de Clément d'Alexandrie au sujet du Nouveau Testament. Il va sans dire que la question du Canon a la primauté sur toutes les autres. Que l'auteur des *Stromates* ait admis le caractère divin des Écritures, qu'il les ait adoptées comme règle de foi, personne ne songe à le contester. Mais que son recueil canonique ait été de tout point semblable à celui que l'Église admet de nos jours, il n'est guère possible de le soutenir.

Les formules solennelles dont il se sert pour introduire les citations empruntées à la *Didaché*, au *Kerygma* et à l'Apocalypse de Pierre, l'usage dogmatique qu'il fait de ces écrits prouvent qu'à ses yeux ces livres ont une valeur égale à celle de l'Apôtre. Telle est l'opinion de M. Kutter. Les textes allégués ne sont pas concluants. L'expression φησὶ γοῦν, employée une fois, à propos de *Did.* III, 5, les formules ὁ Πέτρος γράφει, ὁ Πέτρος φησίν ne constituent pas des arguments décisifs. Les indices sont plus nombreux et plus clairs pour ce qui concerne l'épître de Clément Romain. Clément d'Alexandrie citant la lettre aux Corinthiens, emploie la formule consacrée φησὶ (*Strom.* I, 7). Ailleurs (*Strom.* IV, 17) il écrit : καὶ μὴν ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ ὁ

ἀπόστολος Κλήμης... λέγει, à peu près les mêmes termes dont il se sert un peu plus loin (18) à propos d'une citation de saint Paul : αὐτίκα ὁ ἀπόστολος Παῦλος. Il faut faire les mêmes remarques au sujet du *Pasteur*. On prétend que la vénération de Clément est ici uniquement basée sur les révélations contenues dans ce livre. Mais croit-on que Clément possédât des principes d'exégèse assez précis pour distinguer dans un livre entre le caractère surnatnrel du contenu et l'origine divine du document lui-même? Il est au contraire certain qu'il a des idées généralement confuses sur la nature et la valeur relative des écrits qu'il cite. Pour lui, comme pour saint Irénée, le Nouveau Testament comprend deux parties principales : l'Évangile sous ses quatre formes et la collection des épîtres pauliniennes. Ces deux groupes d'écrits ont une autorité particulièrement décisive. Pour l'auteur des *Stromates*, ils constituent le noyau du Canon, autour duquel prennent place les autres parties du Nouveau Testament avec certains écrits ecclésiastiques, notamment le *Pasteur* et la lettre de Clément Romain. M. Kutter prétend que ces deux derniers livres n'ont pas, aux yeux de Clément, une valeur égale à celle de la *Didachè*, du *Kerygma* et de l'Apocalypse de Pierre. C'est là une conclusion basée sur un préjugé. Elle est en désaccord flagrant avec la méthode inductive dont se sert l'auteur lui-même. Il est arbitraire d'affirmer que, chez Clément d'Alexandrie, l'origine apostolique d'un livre est le critère de sa canonicité. Clément est avant tout un témoin de la tradition et il offre, à ce point de vue, une source de renseignements précieux.

Dans la deuxième partie de son travail, M. Kutter manifeste ouvertement ses tendances de protestant orthodoxe. Il s'efforce de mettre en opposition la κυριακὴ παράδοσις et la παράδοσις ἐκκλησιαστική, les γραφαὶ κυριακαί et le κανὼν ἐκκλησιαστικός, et cherche dans les œuvres de Clément d'Alexandrie une confirmation de la thèse protestante. Ici l'auteur combat *pro aris et focis* et l'on ne peut s'attendre à trouver dans cette partie de son étude ni une source de renseignements objectifs ni un modèle de démonstration rigoureuse.

Rouen.

P. Th. Calmes.

Texts and Studies, edited by J. Armitage Robinson : vol. V, n° 1, *Apocrypha Anecdota II*, by M. R. James; — n° 2, *Clement of Alexandria, Quis dives salvetur*, by P. M. Barnard; — n° 3, *The hymn of the soul*, by A. A. Bevan. — Cambridge, University Press, 1897.

La *Revue biblique* (1898, p. 161-2) a signalé le premier de ces trois fascicules, celui qui renferme le fragment, d'un docétisme si accusé, des *Acta Ioannis* du pseudo-Leucius. En même temps, M. James nous donnait le texte grec d'*Acta Thomae* différents de ceux que M. Bonnet a publiés, et qui sont en réalité le grec de ces récits concernant S. Thomas qui font partie du recueil éthiopien publié par Malan en 1871, sous le titre de *Conflicts of the Apostles*. Le texte grec de M. James est une adaptation du récit gnostique publié par M. Bonnet; ce texte grec serait, selon M. James, traduit d'un original copte probablement. Après les *Acta Thomae*, le texte grec d'une lettre de Pilate à Hérode et d'une lettre d'Hérode à Pilate : on en avait seulement la version syriaque publiée en 1865 par Wright. Ces deux pièces grecques peuvent être du Ve siècle, leur version syriaque étant conservée par un ms. du VIe-VIIe siècle (*Add.* 14609). Le contenu en est puéril. A noter (p. 69) l'opposition τὸ κοσμικὸν κρίμα ἀπολαμβάνω, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκεῖ κρίμα φοβοῦμαι πλέον, comme capable de donner du sens au mot κοσμικόν si souvent vague. L'épître de Tibère à Pilate n'a pas davantage d'intérêt.

On ne saurait en dire autant de la nouvelle apocalypse de Baruch (1), dont voici le texte original grec publié pour la première fois.

L'Apocalypse de Baruch s'est conservée en un ms. grec fort récent (*Add.* 10 073, XVe siècle) et en une version slavonne de basse époque. Baruch, le prophète, durant la captivité, est conduit par un ange à travers les cieux, où lui sont montrés les mystères de Dieu. Une grande porte, puis un premier ciel, immense plaine, où sont avec des têtes de bœufs les hommes qui ont bâti le tour de Babel. Une grande porte ensuite, et un second ciel, immense plaine encore, et là avec des têtes de chiens les hommes qui ont fait bâtir la tour. Puis une plaine encore, et là le Dragon dont le ventre est l'Hadès. Puis le lieu de l'aurore d'où sort le soleil, et son char, et le phénix. Puis le lieu du couchant. On arrive alors au quatrième ciel : un lac, des oiseaux, la source de la rosée, le rendez-vous des chœurs des justes. Enfin le cinquième ciel, fermé par une grande porte, que l'archistratège Michel vient ouvrir. Et des anges apparaissent qui portent des corbeilles de fleurs, c'est-à-dire les vertus des justes; puis d'autres anges qui pleurent, les mains vides, parce qu'ils sont les anges des hommes mauvais. L'archistratège confie aux premiers les bénédictions de Dieu, et aux seconds ses menaces. La porte se clôt et Baruch se retrouve sur terre.

Cette pièce est curieuse, et je suis très frappé de la ressemblance que le style en a avec la *Prière d'Aseneth.* Dans la *Prière d'Aseneth* comme dans l'*Apocalypse de Baruch* « l'archistratège Michel » est un personnage conçu identiquement. Les deux apocryphes seraient-ils de la même fabrique? Je ne suis pas sans avoir été frappé des observations présentées jadis par M. Duchesne et par M. Massebieau sur le caractère de la *Prière d'Aseneth.* Indépendamment, ils avaient conclu à une origine purement juive de ce roman mystique : il y serait question de la propagande juive et des conditions de l'agrégation des Gentils à la communauté civile et religieuse d'Israël : l'œuvre « réclame une place parmi les œuvres littéraires du judaïsme hellénique et propagandiste, contemporain de Jésus-Christ, ou même antérieur à lui ». Ainsi s'exprime M. Duchesne (2). L'hypothèse est très séduisante, toutefois je n'y souscrirais pas sans réserver la possibilité de fortes retouches chrétiennes, notamment en ce qui a trait à l'eucharistie. Pareillement l'*Apocalypse de Baruch* pourrait avoir été composée dans un milieu juif hellénistique, aussi épris de romanesque et de merveilleux sentimental. Ces rêveries sur les sept cieux (Baruch n'en compte que cinq, mais il est sans doute incomplet) sont des « opinions » contemporaines de S. Paul; on les retrouve dans le *Testament des douze patriarches,* dans les *Secrets d'Énoch,* dans l'*Ascension d'Isaïe,* dans l'*Apocalypse de Moyse,* dans l'*Apocalypse de Sophonie :* ces rapprochements sont indiqués par M. James (p. LVIII), et ces rapprochements sont pour en confirmer le caractère juif hellénistique. Origène (*Periarchon,* II, 3, 6) fait allusion à notre Baruch : « *Denique etiam Baruch prophetae librum in assertionis huius testimonium vocant, quod ibi de septem mundis vel caelis evidentius indicatur.* » Mais Origène ne le donne pas comme un livre chrétien. M. James a relevé dans son Baruch ce qu'il croit être des réminiscences du N. T., mais ces apparentes réminiscences ne sont pas si nettes ou si proprement chrétiennes qu'elles soient décisives.

Baruch, c. IX, l'expression ἐκολόβωσεν τὰς ἡμέρας αὐτῆς se retrouve en saint Marc

(1) Rappelons que sous le nom de Baruch il existe : — 1° le Baruch (canonique) qui se lit chez les Septante et dans la Vulgate; — 2° l'apocalypse syriaque de Baruch (*Anc. Litt. chr. gr.*, p. 58), apocryphe, récemment rééditée par M. Charles; — 3° les Paralipomènes de Baruch, apocryphes, publiés par Harris; — 4° l'apocalypse grecque de Baruch, celle dont il est ici question; — 5° une apocalypse de Baruch inédite, en éthiopien.

(2) *Bulletin critique,* 1889, p. 466.

(XIII, 20), mais, reconnaît M. James, « the application of the word in Baruch is very different from that in the Gospel. » — *Baruch*, c. XI, saint Michel est appelé « porte-clefs du royaume des cieux ». Cette fonction de κλειδοῦχος rappelle la promesse faite par le Sauveur à saint Pierre (*Mt.* XVI, 19), mais un écrivain chrétien aurait-il confié ces clés à un autre qu'à l'apôtre? A noter, au passage, que l'expression de porte-clefs du royaume des cieux ne serait plus une nouveauté dans l'Évangile. — *Baruch* c. II, il est question d'un « fleuve que personne ne peut franchir » qui rappelle le « chaos magnum » de la parabole du mauvais riche (*Lc.* XVI, 26) : mais Baruch ne doit rien à la parabole. — *Baruch*, c. IV, à partir de καὶ ὅταν ἐφάνῃ jusqu'à εἰς παράδισον εἴσοδον, vingt lignes qui sont incontestablement chrétiennes de rédaction : Dieu encourage Noë à planter la vigne, parce que la vigne, dont le fruit est cause qu'Adam a été chassé du Paradis, sera bénie, et « son fruit deviendra sang de Dieu » et « par Jésus-Christ Emmanuel les hommes y participeront à la vocation en haut... » : mais ces vingt lignes sont incontestablement une interpolation chrétienne tardive, car elles coupent la suite du contexte, la malédiction de Dieu sur la vigne n'étant sûrement pas levée pour l'écrivain qui a composé la fin du chapitre; sans compter que αἷμα θεοῦ est une expression qui n'appartient pas à la littérature des deux premiers siècles, ne serait-ce même pas une expression monophysite? — Même chapitre, il n'y a pas de raprochement décisif à faire avec *Mt.* XIII, 12. Quant à la liste des fautes où l'humanité se perd, meurtres, impudicités, vols, idolâtrie, etc., c'est une liste qu'il suffit de rappeler qu'elle figure presque intégralement dans la partie morale de la *Didachè*, pour avoir le droit d'en faire une chose juive autant que chrétienne.

Et donc nous ne croyons pas fondée la conclusion de M. James : « Our book is, in fact, a Christian Apocalypse of the second century. » (P. LXXI.)

M. James donne dans ce même volume une édition du *Testament de Job* d'après le ms. *Paris gr.* 2658, onzième siècle. Le diligent éditeur qu'est M. James n'a connu du ms. qui en existe au Vatican que la transcription fautive qu'en a publiée Mai en 1833, et il n'a pas pu retrouver la trace du ms. vatican de Mai. Il avait cependant été signalé par nous en 1889 dans le *Bulletin critique*, p. 113. C'est le *Vatican gr.* 1238.

L'édition du texte grec sera donc à reprendre. Le livre même appelle une discussion plus large que celle que M. James a esquissée. L'identité de l'auteur de ce *Testament de Job* et de la *Prière d'Aseneth* n'est pas démontrée, et le cas me paraît infiniment moins probable qu'il ne me le paraît pour l'*Apocalypse de Baruch*. M. James croit que l'auteur de ce Job était un chrétien de race juive qui a entendu composer un midrash grec, ou mettre en grec un midrash hébreu... Tout cela reste très problématique.

Nous ne ferons qu'annoncer la *Quis dives salvetur* de M. BARNARD et l'*Hymne de l'âme* de N. BEVAN, qui complètent le tome V des *Texts and studies* fort honorablement.

Paris.

Pierre BATIFFOL.

Fractio panis, la plus ancienne représentation du sacrifice eucharistique à la « Capella greca », découverte et expliquée par Mgr Joseph WILPERT. — Un vol. in-4°, avec 17 planches, Paris, Didot, 1896.

Mon camarade Wilpert ne m'en voudra pas, j'espère, d'avoir tant tardé à parler ici de sa belle découverte, car c'est un sujet dont l'intérêt n'est pas près de vieillir.

Il s'agit de quatre peintures retrouvées par lui dans la crypte dite *Capella greca* de la catacombe de Priscille, retrouvées sous une croûte épaisse de stalactites et de boue, et qui complètent le cycle le plus ancien des peintures des catacombes, — elles remontent au deuxième siècle, — que constituent dans leur ensemble les fresques de la Capella greca. W. a bien raison de dire que quiconque a visité la catacombe de Priscille sur la voie Salaria Nuova garde un souvenir durable de la Capella greca. Je l'ai visitée souvent, au temps où notre commun maître M. De Rossi relevait tout proche les tombes des Acilii Glabriones : mais à cette date nous étions tous si attirés par les Acilii, le commandeur en parlait avec une ferveur si communicative, que la Capella greca en était un peu négligée. Il n'en serait plus ainsi aujourd'hui. Et il s'y ajouterait le souvenir émouvant que W. a noté dans sa préface, à savoir que ces peintures de Priscille sont les dernières que les regards de De Rossi aient pu contempler dans les catacombes : ce souvenir ne serait pas pour nous les rendre moins chères.

Dans ce cycle de peintures (1), la perle, comme disait De Rossi, est sûrement cette fresque où est représentée la fraction du pain. Abstraction faite du style qui faisait traiter les peintures connues de la Capella greca par De Rossi d'*affreschi antichissimi* remontant aux commencements de la catacombe de Priscille, la *Fractio panis* mise au jour par W. présente certains traits qui ont été par lui judicieusement notés. Sur les six convives, deux sont des figures de femmes : les cheveux élevés sur la nuque forment une tresse disposée sur le sommet de la tête : ainsi sont coiffées les impératrices de la première moitié du second siècle, tandis que les impératrices de l'époque postérieure ont « les cheveux divisés au milieu, formant bandeau sur les tempes et réunis ensuite en chignon sur la nuque », telle Faustine, femme de Marc-Aurèle. Les archéologues ont une confiance très ferme en ce critérium pour dater les portraits romains. Une autre considération que fait valoir W. nous a paru moins décisive. Selon lui le meilleur argument serait le fait que l'artiste « pour représenter le sacrifice eucharistique » a choisi le moment où s'accomplit l'acte de la fraction du pain : or, poursuit-il, « nous savons que l'expression *fractio panis* était en usage au temps des apôtres et immédiatement après pour exprimer l'entière célébration liturgique de l'Eucharistie » (p. 29). Sûrement l'expression « rompre le pain » pour désigner l'Eucharistie est une expression archaïque : saint Ignace est peut-être le dernier à s'en servir, et déjà pour lui « Eucharistie » est le mot propre. Mais la fresque est muette : elle n'emploie ni l'un ni l'autre des deux termes. Si elle représente simplement le geste de la fraction, il faut bien reconnaître que ce geste en soi n'a pas de date dans l'usage chrétien ; si elle a voulu traduire plastiquement l'expression « fraction du pain » de préférence à l'expression « Eucharistie », c'est de l'époque apostolique qu'elle sera contemporaine, ce à quoi W. ne prétend point. Ce critérium littéraire n'en est donc pas un.

La publication de W. renferme d'autres précieuses notices ou dissertations. Très intéressante l'inscription grecque (p. 77) dont on n'a que quelques fragments trouvés dans la catacombe de Priscille, mais de cette calligraphie que De Rossi appelait le « type priscillien » et qu'il attribuait au milieu du second siècle. W. a lu :

(1) Le rocher de Moyse, le paralytique guéri, les quatre saisons, les trois jeunes hébreux dans la fournaise, les rois mages, trois scènes de Suzanne, Noé dans l'Arche, Daniel au milieu des lions, le sacrifice d'Abraham, la résurrection de Lazare; deux orantes alternant avec deux figures d'homme. — Il est d'un grand intérêt de relever à Rome, au cours du second siècle, la représentation de la résurrection de Lazare comme attestation de la réception officielle du quatrième évangile.

ΑΝΤΩ... ΕΙΜΙΗΓ...
ΑΞΙΑ... ΝΟϹΖ...
ΑΝΠΑΥ... ΕΑΕΧ...
ΕΙϹΟΝ ϹΟΙ ΓΕ... ΕΙΜΙΖ...
ΟΙΗ ϹΗ ΧΑΡΙΤΙ Τ... ΕΙΜ...
ΕΙϹΟΘΕΟΝ ΔΩΡΗΜΑ ΦΕΡ...

Ce sont des fragments métriques. La cinquième ligne serait selon W. un fragment de pentamètre, qu'il restitue ainsi : ΟΙΗ ϹΗ ΧΑΡΙΤΙ ΤΕ ΕΙΜΙ : ce qui est d'une métrique peu orthodoxe! La restitution de la quatrime ligne, ΕΙϹΟΝ ϹΟΙ ΓΕΝΟϹ ΕΙΜΙ ΖΩΗϹ, n'est pas plus orthodoxe. De même la restitution ΔΩΡΗΜΑ ΦΕΡΟΥϹΑ : il faudrait au moins ΔΩΡΗΜΑ ΦΕΡΩ. En somme, il n'y a de clair que l'hémistiche ΕΙϹΟΘΕΟΝ ΔΩΡΗΜΑ ΦΕΡΩ. Mais W. doit être dans le vrai en conjecturant que ce « don semblable à Dieu » (et non « semblable à celui de Dieu ») n'est autre que l'*Ichthus* de l'épitaphe de Maritima Semnè (1). Et c'est là un texte d'une grande importance, à rapprocher de l'ἴσα θεῷ de l'épître aux Philippiens (II, 6).

La dissertation de W. sur l'inscription d'Aberkios (p. 95-117) contre le paradoxe de Harnack restera une des meilleures de toutes celles que cette controverse a provoquées. W. a interprété les deux vers si difficiles

εἰς Ῥώμην ὃς ἔπεμψεν ἐμὲν βασίλειαν ἀθρῆσαι
καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον

« *C'est lui qui m'envoya à Rome visiter la* [*cité*] *royale, et voir la Reine habillée de vêtements d'or et chaussée de souliers d'or*, » — comme s'il s'agissait dans le premier de Rome, dans le second de l'Église romaine. Nous avons eu ailleurs (2) l'occasion de dire que tel nous semblait être le sens de βασίλειαν ἀθρῆσαι : « Il m'a envoyé à Rome voir, » non pas Rome, comme on a traduit avec malice, mais ce qu'il y a de « royal » à Rome, par opposition à Nisibe, par exemple, où il n'y a rien de tel : ce n'est pas une tautologie. La tautologie consiste à redoubler l'expression et à dire qu'on va à Rome visiter « la [cité] royale et voir la *Reine*... » quand c'est tout un. Car de faire de cette *Reine*, non plus la cité de Rome, mais l'Église de Rome, comme le veut W. sous prétexte que c'est « la seule interprétation possible », c'est oublier que le vers suivant marque un contraste si net,

λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα,

qu'il n'est pas possible de ne pas voir dans λαὸς une unité toute différente de la βασίλισσα. Les deux vers précédents parleraient de Rome, rien que de Rome, ils en parleraient avec emphase et gaucherie, que ce serait encore une interprétation possible.

Très belle illustration, en somme, d'une très belle découverte qui fait mentir le propos que tenait un jour devant nous un savant Berlinois, dont je tairai le nom : « *Plus docent codices quam catacumbae.* »

Paris.

Pierre BATIFFOL.

(1) Batiffol, *Anc. litt. gr. chr.*, p. 114.
(2) *Revue de l'hist. des religions* (1897), t. XXXVI, p. 112-113.

History of christian doctrine, by George Park Fisher, professor *of ecclesiastical history in Yale university*. — Edinburg, T. Clark, 1896. In-8° de XVI et 583 pages.

Le volume de M. Fisher fait partie de l'*International theological library*, dont la publication a été entreprise depuis quelques années déjà par les professeurs F. Salmond et A. Briggs. Le but de cette publication est de présenter, en une série de travaux compacts et précis, les solutions acquises ou les problèmes encore agités dans les différentes branches de la science théologique. L'esprit en est aussi peu confessionnel que possible : il est « catholique », dit le programme, c'est-à-dire soucieux de ne rejeter aucune des formes sous lesquelles on a conçu le christianisme, et de se faire, s'il se peut, accepter de tous.

M. Fisher a très nettement défini l'œuvre qu'il se proposait d'écrire, et, quand on a lu son livre, on se rend compte de l'absolue justesse du titre qu'il lui a donné. Le livre n'est pas seulement une histoire des *dogmes*. Qui dit dogme dit une doctrine arrêtée et formulée par une autorité suprême. Les dogmes sont relativement peu nombreux, et l'on trouve, en dehors d'eux, une foule de théories et de conceptions du plus haut intérêt qu'on ne saurait négliger. Ce n'est pas non plus une histoire de la *théologie*. Cette histoire comporterait sur les théologiens, sur leurs méthodes et leurs ouvrages, des détails dans lesquels l'auteur n'a pas voulu entrer. C'est proprement une histoire de la *Doctrine chrétienne*, c'est-à-dire un exposé des divers développements qu'elle a subis, des diverses synthèses ou conceptions qu'on s'en est faites, des diverses altérations dont elle a été l'objet. Toutes les phases de la pensée chrétienne, depuis les Apôtres jusqu'à nos jours, rentrent dans le cadre de l'auteur. Il en écarte seulement les productions qui ne renouvellent pas les points de vue, les exposés vastes sans être originaux.

L'ouvrage est divisé en trois parties comprenant cinq périodes. La première période va des Pères apostoliques à Origène inclusivement; la seconde, d'Origène à saint Grégoire le Grand, d'une part, à saint Jean Damascène, de l'autre. C'est la *théologie ancienne*, définie par les sept premiers conciles généraux et développée par les Pères. La troisième période s'identifie avec la *théologie du moyen âge*, de saint Grégoire le Grand à la Renaissance et à Luther. La quatrième et la cinquième période comprennent la *théologie moderne :* le protestantisme d'abord sous ses différentes formes, et la réaction catholique du concile de Trente, — puis les systèmes élaborés sous l'influence plus ou moins directe et prédominante que la philosophie, émancipée de la théologie, exerce à son tour sur elle. Un aperçu sur les tendances religieuses qui paraissent se faire jour à notre époque termine le livre, et en est la conclusion naturelle.

On n'attend pas, je pense, que je suive l'auteur dans les détails de ce vaste tableau, et que j'en relève tous les traits heureux ou défectueux. M. Fisher a été sincère, et il s'est efforcé d'être impartial.

A-t-il toujours réussi? je n'oserais l'assurer : il est si difficile de s'affranchir de sa première éducation religieuse! Ainsi, par exemple, la théorie protestante de la justification est constamment présentée comme l'enseignement même de saint Paul; les pratiques pieuses et le culte des images sont assez malmenés; saint Augustin est regardé simplement comme un déterministe, et Jansénius comme ayant exposé sa doctrine « in its genuine form ». M. Fisher a rendu hommage au génie de saint Thomas, et au puissant effort fait par les premiers scolastiques pour rattacher aux dogmes fondamentaux les pratiques courantes de leur siècle, mais on regrette qu'après

Soto et Molina (dont il fait un semi-pélagien), il ne trouve jusqu'à nos jours presque aucun grand théologien catholique à nommer, et que Pétau lui-même n'obtienne qu'une mention indirecte. On regrette également qu'il paraisse lier, comme il le fait, à l'histoire des Jésuites l'histoire de l'Église romaine au dix-neuvième siècle. En général, et pour formuler de suite toutes les critiques, il est de certaines nuances de doctrine que l'auteur ne semble pas avoir saisies, une certaine liaison des idées et des faits qu'il n'a pas fait assez ressortir. On désirerait, dans la *théologie ancienne* surtout, une insistance plus grande sur le développement organique et la loi de continuité qu'on y observe.

Mais, ces réserves faites, il n'est que juste de rendre hommage à la vaste érudition de l'auteur, et à la façon lumineuse dont il groupe les écoles et caractérise leurs tendances. A remarquer surtout dans la première partie bon nombre de ces idées générales et de ces appréciations d'ensemble qui, en une phrase ou deux, expliquent toute une doctrine et résument toute une époque. Les grandes controverses et les grands systèmes théologiques sont bien et assez largement présentés. On lira avec un particulier intérêt l'exposé des théories de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de Calvin, et aussi des doctrines moins connues de nous de Jonathan Edwards, de Channing, de Bushnell, de Schleiermacher, de Rothe et de Ritschl. M. Fisher est surtout versé, cela se comprend, dans la connaissance des théologiens protestants de langue anglaise. Les longs développements qu'il leur consacre, les distinctions dans lesquelles il entre, l'importance qu'il semble accorder à leur conception du Christianisme pourront paraître excessifs et disproportionnés, surtout mis en regard de la pénurie de ses renseignements sur les écrivains catholiques. Mais il faut remarquer, ce que nous avons observé plus haut, que le but de l'auteur est de faire l'histoire non de la *théologie*, mais de la *doctrine chrétienne*. Or celle-ci se rencontre dans les écrivains catholiques plus ou moins approfondie, plus ou moins fortement présentée, mais en substance toujours la même. Une autorité vivante règle leur foi, et discipline jusqu'à leurs recherches. Dans le Protestantisme cette autorité n'existe pas : la doctrine y est le fait de chacun, variable dans son fond avec les auteurs. La personnalité de chaque écrivain marquant se trouve dès lors mise en relief, et l'on doit forcément en tenir compte si l'on ne veut, en la négligeant, négliger du même coup la forme originale qu'il a donnée à la pensée chrétienne.

L'ouvrage de M. Fisher est donc de ceux où il y a pour un catholique beaucoup à apprendre et beaucoup à prendre. On n'y cherchera pas les textes qui justifient les assertions de l'auteur : ces textes sont indiqués, mais non reproduits : il renvoie lui-même pour beaucoup d'entre eux à l'excellent manuel de Loofs. C'est un tableau et une sorte de discours suivi qu'il a voulu tracer plutôt qu'une série de discussions qu'il a voulu soutenir. Son livre ne dispensera pas de recourir aux sources ni aux ouvrages plus détaillés, mais il servira de fil conducteur pour les lire, et de synthèse après les avoir lus.

Lyon. L. Tixeront.

BULLETIN

Achiacharos. — Il y a quelques années, le M. prof. G. Hoffmann (de Kiel) remarquait des affinités notables entre le livre de Tobie et « l'histoire de Sinkarib et ses deux vizirs », récit oriental publié, parmi d'autres du même genre, dans un recueil anglais. La remarque de Hoffmann mit les chercheurs en éveil, et on a retrouvé depuis lors le même récit en slavon, en arabe, en syriaque ; il est à peu près certain qu'il existe aussi sous une forme indépendante en langue grecque. On nous annonce (R. James, *Guardian*, 2 février 98, p. 163) pour une époque très prochaine, la publication critique de tous ces textes par les soins de Mrs. Lewis et du Dr Rendel Harris. Nous allons résumer l'histoire de Sinkarib d'après une version allemande du texte araméen (*Geschichten und Lieder aus den aramaischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Weimar, 1896), et nous verrons l'intérêt que peut offrir pour l'exégète l'étude de ce conte populaire.

Chikar était grand vizir du roi Sennachérib, c'était « le sage » de l'Assyrie. A soixante ans il n'avait pas de fils à qui transmettre ses richesses et son pouvoir ; et cependant il avait eu soixante femmes. Mais malgré ses sacrifices et ses prières, les dieux de l'Assyrie ne l'exauçaient pas. Il invoqua le vrai Dieu, et une voix lui répondit du ciel : « Tu n'auras pas de fils, adopte ton neveu Nadan et fais-le ton héritier. » Ainsi fit le vieillard, et il instruisit son neveu dans la « sagesse » dont il était rempli, le présenta à Sennachérib comme son successeur, et le fit entrer à la cour du prince. Suivent quelques sentences morales qui donnent une idée de la « sagesse » enseignée par Chikar à son futur héritier :

« Mon fils, ne parlez ni ne riez bruyamment, car si le bruit suffisait à bâtir une maison, chaque jour l'âne en élèverait plusieurs.

« Mon fils, répandez votre vin sur le tombeau du juste, plutôt que de le boire en compagnie du vulgaire et de l'impie.

« Mon fils, qu'un riche mange un serpent, on dit : c'est qu'il est sage ; quand c'est un pauvre, on dit : c'est qu'il a faim.

« Mon fils, laisse le sage te frapper de son bâton, ne laisse pas l'insensé te parfumer d'huile odorante. »

Mais Chikar s'illusionnait sur le résultat de ses leçons ; Nadan y voyait radotages de vieillard et gaspillait les biens de son oncle ; le vizir se plaignit au roi, rien n'y fit. Désespéré, Chikar adopta son frère cadet, Nebuzaradan. Le neveu déshérité entra dans une violente colère et ne chercha plus qu'à se venger. Au nom de Sennachérib, il envoya à Chikar l'ordre d'amener au jour fixé toutes les troupes disponibles dans la vallée de l'Aigle ; là, le vizir simulerait une attaque contre le roi à son arrivée. Il fallait montrer l'armée assyrienne dans toute sa force à l'ambassadeur égyptien qui accompagnerait le prince. L'ordre ne venait que de Nadan. Puis il feignit d'avoir trouvé par hasard une lettre de Chikar au roi d'Égypte : le vizir y promettait à Pharaon de remettre l'Assyrie en son pouvoir s'il venait, au jour fixé, à la vallée de l'Aigle. Nadan remit la lettre au roi qui en fut profondément attristé, et se décida à

éprouver la fidélité de Chikar. Sennachérib se rendit, au jour marqué, à la vallée de l'Aigle. Chikar, sur la foi du sceau royal, avait agi selon les ordres reçus, et il feignit d'attaquer le roi. La preuve de la trahison était faite, Nadan attira son oncle, et le vieillard comparut enchaîné devant le prince. Sennachérib lui montra sa lettre à Pharaon, le malheureux ne put trouver un mot pour sa défense, et s'entendit condamner à périr par le glaive. Sur sa prière, il obtint d'être mis à mort à la porte de son palais, afin que sa femme pût lui rendre les derniers devoirs.

C'était une ruse; un courrier, dépêché à la hâte, faisait préparer par Aschfegui, l'épouse préférée, un festin magnifique pour les exécuteurs. Chikar, quand il les voit alourdis par l'ivresse, prend leur chef à part, proteste de son innocence, et lui rappelle une circonstance où il lui a sauvé la vie, alors qu'il était, lui aussi, sous le coup d'une condamnation à mort. Il lui demande d'agir de même et de décapiter à sa place un esclave coupable, dont la ressemblance avec son maître aveuglera les aides du bourreau. L'exécuteur se prête au stratagème; on creuse une fosse devant le seuil du palais, on y accumule des provisions, et Chikar s'y réfugie pendant que tombe la tête de son esclave et que l'exécuteur s'écrie : Justice est faite! Nadan, se croyait vengé; il accourt avec une troupe de débauchés; tout ce monde passe le temps joyeusement, met la maison au pillage, tourmente la « famille » du vizir, y compris Aschfegni. Et Chikar entend tout cela du fond de sa retraite obscure, il pleure amèrement sur la désolation qui règne en sa demeure.

Pharaon se réjouit à la nouvelle que le « sage » de l'Assyrie n'était plus. Et il écrivit à Sennachérib : « Roi, je te salue. Je désire posséder un palais bâti entre ciel et terre; envoie-moi un savant architecte capable de me bâtir ce palais que je désire, et de répondre à toutes mes questions. Si tu m'envoies l'homme que je demande, l'Égypte te paiera tribut pendant quatre ans; si tu ne me l'envoies pas, c'est toi qui me paieras tribut pendant quatre ans. » A cette lettre que répondre? Sennachérib, ses conseillers, Nadan lui-même, l'élève de Chikar, ne surent que décider; Chikar seul aurait pu sauver la situation et le roi répétait : « Je donnerais la moitié de mon royaume pour que Chikar vécût encore! » Le bourreau se décida à révéler son secret; la confiance revint dans l'âme du prince; Chikar, remis de ses épreuves par quelques semaines de repos, reçut connaissance de la terrible lettre et n'en parut nullement effrayé : « Prince, dit-il au roi, cessez de craindre, je résoudrai l'énigme. » Il donne ordre à ces chasseurs de prendre deux aiglons vivants, on les accoutume à porter entre leurs ailes un enfant qui dirige leur vol à son gré. Quand tout est prêt, le vizir sollicite et obtient de Sennachérib l'autorisation de partir pour l'Égypte; il s'y rend avec une nombreuse escorte. Il se présente à Pharaon sous le nom d'Abikam, se prête à toutes ses fantaisies, et résout toutes les énigmes qu'on lui propose; on devine à cette fertilité d'esprit merveilleuse, à cette « sagesse » admirable que l'envoyé de Sennachérib n'est autre que Chikar lui-même. Quand le roi demande son palais aérien, les enfants, juchés sur les aigles, s'élèvent dans les hauteurs, et réclament de là les matériaux qu'ils auront à mettre en œuvre. Chikar et ses compagnons frappent les courtisans pour leur faire apporter les pierres, le plâtre et la chaux que réclament les jeunes maçons; ils les frappent si bien qu'ils les font fuir et Pharaon de dire : « Tu as un démon, Chikar, qui pourrait leur fournir de la pierre à une telle hauteur! » — « C'est vous qui manquez d'esprit; si mon maître Sennachérib était ici, il bâtirait non pas un, mais deux palais par jour! » Nous omettons de parti pris, pour ne pas fatiguer nos lecteurs, les interminables questions de Pharaon, et les réponses du « sage »; elles sont toutes dans le même goût que l'énigme du palais aérien, ou que cette dernière et décisive épreuve : Pharaon dit : « Voici

une meule brisée, recouds-en les morceaux. » Chikar prit une pierre et dit : « Je suis étranger ici, et je n'ai pas apporté d'outils avec moi ; ordonne à tes serviteurs de me couper un peu de fil dans cette pierre. » Le roi se mit à rire avec sa cour, et tous s'écriaient : « Béni soit le Seigneur qui t'a donné cette sagesse et cette science incomparables. » Pharaon s'avoua vaincu, il remit à Chikar le tribut de l'Égypte pour Sennachérib, et le combla de cadeaux. Le roi d'Assyrie reçut son sauveur au retour avec une joie immense et lui offrit tout ce qu'il pouvait désirer. Chikar demanda de pouvoir disposer à son gré de son neveu Nadan, et il obtint sur lui droit de vie et de mort.

Alors commence l'expiation de l'ingrat. Chikar le charge de chaînes, le fait battre cruellement (4,000 coups en chiffres ronds), puis il le jette dans la fosse où lui-même avait souffert par la faute de son neveu ; le pain et l'eau sont mesurés au coupable ; et les reproches de son bienfaiteur pleuvent sur sa tête. En voici quelques échantillons :

« Mon fils, tu as agi envers moi comme un mortel qui lance une pierre vers le ciel pour frapper Dieu. La pierre n'atteint pas le ciel, et cependant l'homme a péché contre Dieu.

« Mon fils, tu as agi comme le porc qui va dans le bain des nobles et qui, au sortir de l'eau pure, court se vautrer dans le premier fumier fangeux qu'il aperçoit.

« Mon fils, je ne t'ai jamais fait que du bien, et tu m'en as récompensé en ne me faisant que du mal. Je te crèverai les yeux, je t'arracherai la langue, je ferai tomber ta tête en retour de tout le mal que tu m'as fait. »

Alors Nadan dit : « Ne me traites pas avec cruauté, reste fidèle à ta bonté, pardonne-moi, Dieu lui-même pardonne au repentir. Je serai le portier de ton palais, je garderai tes porcs, je balaierai la poussière de ta demeure. »

« Mon fils, tu ressembles à l'arbre planté le long du ruisseau, et qui ne porte pas de fruit ; au jardinier qui vient l'arracher, il dit : « Plante-moi ailleurs, et si là je ne donne pas de fruit, tu me couperas. » Mais le jardinier dit : « Même auprès du ruisseau tu restes stérile, comment pourrais-tu être fécond ailleurs ? »

« Mon fils, les hommes mirent le loup à l'école pour lui apprendre à lire, et le maître lui dit : « A » mais le loup répondit et dit « mouton ». Puis le maître dit « B » et le loup dit « chèvre ». La bouche parle de l'abondance du cœur.

« Mon fils, ce sera mon dernier mot : Dieu connaît le secret des cœurs ; il jugera entre nous deux et te donnera la récompense que méritent tes bons offices. »

A peine ces mots étaient prononcés que Nadan enfla comme une outre de cuir et tous ses membres se gonflèrent, et il creva. Ainsi se termine cette singulière histoire dont nous n'avons donné qu'un résumé et dans laquelle nous avons laissé de côté les cinq-sixièmes des « dits » de Chikar.

Le Tobie des Septante a été pénétré par ce récit : les références qui y accompagnent le nom de Chikar (Ἀχιάχαρος dans le *Vatic.* — Ἀχίκαρος forme plus exacte dans le *Sinaït.*) sont trop nombreuses et trop précises, elles rappellent trop exactement le Chikar du récit que nous avons résumé pour que l'on puisse raisonnablement refuser de reconnaître cette pénétration. Dans le livre de Tobie, Achicharos est le neveu de Tobie. Sacherdon, roi d'Assyrie, fils et successeur d'Achéril. (Sennacherim *Sinaït.*), le Sennachérib de la Vulgate, lui a confié les finances et l'administration de son royaume (Ἔταξεν Ἀχιάχαρον τὸν Ἀναὴλ υἱὸν τοῦ ἀδελφοῦ μου ἐπι πᾶσαν τὴν ἐκλογιστείαν τῆς βασιλείας αὐτοῦ καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν διοίκησιν). Achiacharos est à la fois l'échanson du prince (ὁ οἰνοχόος) et le garde des sceaux (ἐπὶ τοῦ δακτυλίου). Cet ensemble de fonctions rappelle très bien la charge de grand vizir exercée par Chikar (*Tobie*, I, 21, 22).

C'est ce puissant personnage qui entretient son oncle devenu aveugle. Mais il lui faut partir pour Elymaïs (II, 10). Puis au ch. XI, 18, Achiacharos et son neveu Nasbas viennent aux noces du jeune Tobie. Enfin la référence la plus précise à l'ensemble du récit est contenu dans les *ultima verba* de Tobie à son fils : « Vois, mon enfant, ce que fit Adam (?) pour Achiacharos qui l'avait élevé ; de la lumière il le plongea dans les ténèbres, et ce fut toute sa reconnaissance ; mais Achiacharos fut sauvé, et l'ingrat reçut sa récompense, il fut lui-même plongé dans les ténèbres. Manassès (?) fit l'aumône, et il échappa à la mort qui le menaçait, mais Adam n'y échappa pas, et il périt. » (XIV, 10.)

La persistance du nom d'Ἀχίαχαρος enlève toute importance aux variantes qui défigurent ou changent complètement le nom de Nadan (*Aman, Adam, Manassès, Nasbas, Nabath, Nadab*). Les références sont d'une précision et d'une exactitude indéniables ; il n'y a pas jusqu'à cette insistance marquée sur le mot « ténèbres » (σκότος) qui ne rappelle la fosse obscure dont Chikar fit sa retraite, et qui devint la prison et le tombeau de Nadan. Il est intéressant de noter que l'épisode du voyage en Égypte n'a laissé aucune trace dans le livre de Tobie ; il n'est pas impossible que ce récit particulier ait eu à l'origine une existence indépendante et soit venu se souder à l'histoire d'Achicaros, comme une explication de « son retour à la lumière ».

La Vulgate n'a rien conservé de ces différents passages : elle ajoute une circonstance nouvelle ou peut-être traduit mal : *Veneruntque Achior et Nabath, consobrini Tobiae, gaudentes ad Tobiam* (XI, 20). D'après la Vulgate, Achior et Nabath viennent féliciter Tobie de sa guérison ; d'après le grec, Achicaros et son neveu Nasbas viennent aux noces du jeune Tobie. Comment expliquer cette lacune dans l'œuvre de saint Jérôme ? Faut-il supposer que le texte chaldéen qu'il traduisit ne portait pas trace des passages conservés dans le grec ? Nous hésitons à le croire : le passage que nous citons ci-dessus (XI, 20) suit très exactement le texte grec, et paraît prouver que saint Jérôme fit son travail avec plus de soin qu'il ne veut le laisser croire dans sa préface ; il avait sous les yeux le Tobie des Septante ; pourquoi n'a-t-il conservé des passages ayant trait à Achiacharos que ce détail seulement, avec le désir d'en atténuer encore la portée, traduisant le terme précis ἐξάδελφοι par le terme vague *consobrini?* On ne peut se refuser à reconnaître dans le traducteur un parti pris de supprimer ces références. Et cette explication se rattache au sentiment particulier professé par saint Jérôme pour les livres deutéro-canoniques. Des évêques avaient insisté pour les lui faire traduire, il ne pouvait pas opposer un refus ; mais il eut soin de corriger ces livres, de les élaguer, de n'en garder que ce qui pouvait édifier. Peut-être connaissait-il cette histoire d'Achiacharos en son entier, et la pensée lui vint-elle de considérer comme des interpolations (*multorum codicum vitiosissimam varietatem amputavi,* Praef. in Judith) les derniers vestiges d'une histoire qui ne pouvait trouver grâce à ses yeux.

L'histoire d'Achiacharos pourra donc enrichir de notes précieuses les éditions à venir du livre de Tobie ; mais le véritable intérêt du livre que vont publier Mrs. Lewis et le Dr Rendel Harris nous paraît être ailleurs. La « sagesse » de Chikar procède de celle de Salomon, ou, plus exactement, de la morale juive telle que nous la connaissons par les Proverbes, l'Ecclésiaste ou l'Ecclésiastique. Malheureusement les textes que nous possédons de l'histoire de Chikar ne sont pas suffisamment anciens pour nous permettre des conclusions fermes ; mais nos lecteurs auront déjà remarqué la parenté de quelques-unes des maximes débitées par Chikar avec différents passages du V. T. Nous ne relèverons que les deux exemples les plus saillants. « Mon fils, laisse le sage te frapper de son bâton, ne laisse pas l'insensé te parfumer d'huile odorante. » Cette maxime rappelle le verset 5 du Ps. CXLI, sous sa forme primitive conservée par les

Septante et la Vulgate : Παιδεύσει με δίκαιος ἐν ἐλέει καὶ ἐλέγξει με, ἔλαιον δὲ ἁμαρτωλοῦ μὴ λιπανάτω τὴν κεφαλήν μου· *corripiet me iustus in misericordia et increpabit me, oleum autem peccatoris non impinguet caput meum*. La massore a peut-être mieux conservé le premier vers : « Que le juste me frappe, c'est une faveur; qu'il me réprimande, c'est de l'huile sur ma tête. » — « Mon fils, répandez votre vin sur le tombeau du juste, plutôt que de le boire en compagnie du vulgaire et de l'impie » : Achiacharos paraît avoir emprunté ce conseil aux avis de Tobie à son fils (IV, 17) : Ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων, καὶ μὴ δῷς τοῖς ἁμαρτωλοῖς. La Vulgate porte : *Panem tuum et vinum tuum super sepulturam iusti constitue, et noli ex eo manducare et bibere cum peccatoribus* (1).

Travaux français. — Ceux que préoccupe l'accord des données historiques contenues dans les évangiles avec celles que nous fournissent les monuments profanes liront avec intérêt l'étude courte, mais très serrée, que M. Bour (de Metz) présente au public (2). Deux parties nettement tranchées : la partie épigraphique et la partie exégétique. On critiquera peut-être cette façon de concevoir le sujet. M. B. se félicite d'échapper par là à certaines difficultés. Il n'est point, ce sont ses propres expressions, « *ad instar theologorum ex vinculis sermocinans* ». Il se borne à constater des faits. Après Mommsen, M. B. attribue à Quirinius le « *titulus tiburtinus* ». Sauf pour quelques points de détail, il adopte la lecture de l'épigraphiste allemand. On suivra avec profit la discussion des objections présentées par Huschke, Zumpt et surtout Aberle. M. B. conclut avec Mommusen : « In his ut multa incerta esse patet, ita non credo quicquam contineri quod non rationem habeat et probabilitatem. » Dans la seconde partie de son travail, il étudie le texte de Luc II, 1 sqq. Il réfute d'abord les objections de Holtzmann et de Hilgenfeld. Saint Luc ne dépend pas de Josèphe, puisqu'il a écrit avant lui. On ne peut prouver l'impossibilité du recensement pour la seule raison que nous ne connaissons point d'ailleurs l'existence d'un édit d'Auguste. M. B. montre au contraire que les événements contemporains s'accordent bien avec S. Luc. Le silence de Josèphe n'est pas non plus concluant; encore ce silence n'est-il peut-être pas absolu. Avec Huschke et Zumpt, M. B. pense que ce fut à l'occasion de notre recensement que 6,000 Pharisiens s'abstinrent de prêter le serment de fidélité à l'empereur (*Ant.* XVII, 2, 4). Après avoir étudié le texte de Tertullien qui attribue le recensement à Lentius Saturninus, et les données chronologiques du premier évangile, M. B. établit le texte critique de Luc II, 1-4, et écarte d'abord l'hypothèse d'une interpolation ou d'une substitution et celle d'un « gouverneur par anticipation ». Entre temps il affirme que la locution ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις (II, 1) ne renferme qu'une indication de temps « vague, générale, indéterminée », qui ne saurait fournir un *terminus a quo* chronologique, comparable à celui du ỳ. 2. Puis considérant comme acquise la simul-

(1) On ne saurait être surpris de trouver dans le N. T. des traits dont les pareils se rencontrent dans notre légende. La parabole de l'arbre stérile et du jardinier est une de celles qui revient le plus fréquemment dans les synoptiques; les Évangélistes la mettent dans la bouche du Précurseur (*Matt.* III, 10) et sur les lèvres de Jésus-Christ (*Matt.* VII, 15 sqq. XII, 32; XXI, 19) particulièrement dans la parabole du figuier stérile donnée par saint Luc (XIII, 6 sqq.) Quand Simon le Pharisien vit Madeleine venir chez lui oindre Notre-Seigneur du parfum précieux de son vase d'albâtre, il fut scandalisé sans doute de ne pas voir son hôte obéir à la maxime de Chikar : « Ne laisse pas le méchant te parfumer la tête d'huile odorante. » La *Secunda Petri* cite comme un proverbe connu de tous : *Sus lota* (reversa est) *in volutabro luti;* l'expression par laquelle le vizir caractérisait la conduite de son neveu.

(2) R. S. Bour, *L'Inscription de Quirinius et le recensement de S. Luc.* (Sujet de concours proposé par la *Pontificia Accademia Romana di Archeologia* et présenté en décembre 1896.) — Rome, Tipografia Poliglotta della S. C. de Propaganda Fide, 1897.

tanéité de la naissance de Jésus avec Quirinius ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας, il discute longuement les diverses hypothèses connues : 1) πρώτη = πρότερον ; 2) le recensement commencé sous Saturninus, continué sous Varus ou interrompu, achevé en 751-752 ; 3) l'opinion qui admet deux légats à la fois ; 4) celle d'une délégation spéciale de Q. pour le recensement. A cette dernière toutefois il reconnaît une sérieuse probabilité. Il propose deux solutions nouvelles : 1) Q. est chef militaire en Syrie « *dux* » dans la guerre contre les Homoncides (cf. Tac., *An.*, III, 48 ; Strabon, XII, 6, 5) ; 2) Q. procurateur de l'empereur en vertu de l'expression analogue ἡγεμονεύοντος τῆς Ἰουδαίας Πιλάτου et d'autres semblables tirées des Actes des Apôtres et de Josèphe. M. B. termine en précisant la date qu'il faut assigner au δόγμα καίσαρος et par la reconstitution du texte de l'inscription. — Dans une analyse forcément abrégée on ne saurait entrer dans le détail de l'argumentation. Elle a paru généralement serrée (touffue même), et persuasive. Peut-être l'eût-elle été davantage si M. B. n'avait conservé, de son commerce avec les nombreux écrivains allemands auxquels il se réfère, je ne sais quoi de nébuleux dans l'exposé des preuves. Cette brochure ne fait pas honneur à la *Tipografia Poliglotta* de la Propagande. On y rencontre presque à chaque page des fautes d'impression, surtout dans les textes grecs. Quelques passages ont été par là défigurés, un ou deux sont même tout à fait incompréhensibles L'ouvrage est trop peu étendu pour qu'il soit besoin de rendre à M. B. le service de lui signaler toutes ces incorrections. Pour le fond nous n'avons que peu de réserves à faire, étant donné surtout la note de « probabilité » dont M. B. s'est heureusement contenté de qualifier plusieurs de ses propositions. Nous ne pouvons cependant souscrire à l'opinion : ἡ οἰκουμένη = *orbis terrarum*, le monde romain. Que ce soit ainsi dans Luc II, 1, c'est probable, mais il en est autrement dans les autres textes allégués : IV, 5 et surtout XXI-26. Les sémitisants y verront tout simplement l'équivalent de l'expression connue כל־הארץ (1) dont le sens peut être beaucoup plus vague. Il est inexact d'affirmer que M. Harnack place la rédaction du troisième évangile au commencement de la seconde moitié du premier siècle. Nous n'avons rien trouvé de semblable dans la préface de la *Chronologie* à laquelle on nous renvoie. M. H. dit en effet (p. X) : « Warum sollen 30-40 Jahre nicht ausgereicht haben, um den geschichtlichen Niederschlag in Bezug auf die Worte und Thaten Jesu zu erzeugen, den wir in den synoptischen Evangelien finden ? » Mais pour ce critique, Marc est le premier en date des évangiles (65-70) et Luc se place entre 78 et 93. Il faut savoir résister à la tentation de considérer le professeur de Berlin comme un conservateur. Le travail de M. B. était un travail achevé lorsque a paru dans l'*Expositor* (avril et juin 1897) celui de M. Ramsay sur le même sujet *The census of Quirinius* : les exégètes pourront compléter l'un par l'autre.

La Provenance des Évangiles, tel est le titre du troisième volume que M. Gondal, professeur d'apologétique au séminaire Saint-Sulpice, nous présente de son étude *Du Spiritualisme au Christianisme*. Rajeunir, compléter, mettre au point les deux thèses classiques de l'authenticité de nos Évangiles, c'est tout le but de l'auteur. Et il faut avouer que le besoin s'en faisait sentir. Voilà 50 ans au moins que ces deux thèses circulent d'édition en édition dans les Manuels de Théologie sous une forme assez maigre mais avec une assurance satisfaite qui n'a pas l'air de sentir le besoin de s'améliorer, et cependant la science biblique faisait bien du chemin. Il faut savoir gré à M. Gondal d'avoir commencé par mettre en lumière deux points jusque-là laissés dans une certaine confusion : la distinction précise entre révélation et inspiration, et la différence que l'on doit garder entre inspiration et authenticité quand

(1) C'est ainsi que Fr. Delitzsch traduit Luc XXI, 26.

il s'agit des définitions de l'Église. Si l'Église en effet s'est prononcée sur la provenance divine des textes sacrés ou leur inspiration, elle n'a jamais rien décidé formellement sur leur provenance humaine ou leur authenticité. Si on s'était toujours souvenu de cette distinction, on n'eut pas en plusieurs occasions jeté si promptement l'anathème à la critique. Après ces distinctions fondamentales l'auteur se place à la fin du second siècle ou au commencement du troisième afin de constater l'unanimité décisive des Pères et des Églises sur la provenance des textes. Une telle unanimité serait à elle seule une preuve suffisante. Mais nous pouvons remonter le cours du second siècle, jusqu'à ses premières années et même atteindre les dernières années du premier. Après la lecture de ces trois chapitres on demeure sous la vive impression de la force de ce témoignage, on peut dire, universel. Reste à interroger les textes eux-mêmes, la critique interne. Un livre est l'écho d'une âme, une âme est le miroir d'un monde : ces deux principes développés d'une façon neuve et brillante sont appliqués à l'étude de nos Évangiles. Après un chapitre sur la conservation des textes l'auteur nous donne dans une sorte d'appendice une étude sur les Évangiles apocryphes pour faire mieux ressortir le caractère des vrais. De même une étude sur la *Doctrine des apôtres*, sert de *confirmatur*. L'ouvrage se termine par un choix de lectures et de documents relatifs à nos Évangiles ou à la critique. Signalons une erreur d'impression à la page 139, ligne 2; on lit saint Luc, c'est saint Marc qu'on a voulu mettre : Papias ne parle que de Matthieu et de Marc dans le fragment visé. Peut-être aurait-on pu au sujet de saint Matthieu distinguer plus nettement entre l'original araméen et l'évangile grec. Ce dernier seul pourrait avoir pour patrie Antioche. Peut-être sera-t-on surpris de ne pas trouver ici un chapitre sur les sources des Évangiles. La question des synoptiques et la question johannine (1) partagent les critiques et continuent à être l'objet d'études nouvelles, de plus en plus approfondies. Serait-ce parce que l'accord n'est pas fait sur ce point que l'auteur passe la question sous silence? Elle doit être plutôt réservée au prochain volume, où d'après l'avant-propos on doit traiter de l'autorité des Évangiles. Que vaut le témoignage des Évangélistes? De qui tiennent-ils leurs lumières et qui nous est garant de leur sincérité? La question des sources trouvera là une place naturelle. Nous souhaitons bon succès à ce nouveau volume : du reste le talent bien connu de l'auteur, la façon éloquente avec laquelle il sait présenter ses idées, lui assurent de nombreux lecteurs dans les séminaires, dans le clergé et parmi les laïques qui sincèrement croyants sont soucieux de se rendre compte de leur foi, ou cherchent la vérité avec droiture d'âme.

M. Philippe Berger, à la séance du 21 janvier dernier de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, commente deux inscriptions grecques des environs de Naplouse, communiquées par M. Lamaria. Il les a traduites avec le secours de M. Foucart. La première est l'épitaphe d'une mère et de ses trois filles; toutes les quatre portent des noms juifs. La mère s'appelait Sara, les filles Domna, Sara et Melcha. L'inscription se termine par la formule *asaleuta*, dans laquelle il faut sans doute voir l'équivalent de l'hébreu *salom*, *en paix*. La seconde inscription, également funéraire, est gravée sur un fût de colonne et se compose de deux vers que M. Berger traduit ainsi : *Courage, ma sœur, car tu es maintenant la belle servante de Cora, fille de Pluton, car tu étais initiée aux mystères d'Éleusis*. Il est intéressant de recueillir en Palestine, au premier siècle après J.-C., ces espérances d'immortalité empruntées aux dogmes Eleusiniens.

(1) Il nous suffira de rappeler l'exposé qu'en a fait M. Batiffol, dans ses *Six leçons sur les évangiles*, et ici même soit le P. Lagrange, soit le P. Semeria, soit M. Ermoni.

— A la séance du 11 mars suivant, M. Boissier communique avec des commentaires extrêmement intéressants, les photographies envoyées par l'abbé Duchesne des *graffiti* trouvés sur le mur d'une salle de la maison de Tibère, au Palatin. Leur découverte fit grand bruit à Rome et dans tous les milieux archéologiques. Un examen un peu sommaire avait fait supposer qu'on était en présence des scènes de la Crucifixion, car on avait cru pouvoir déchiffrer les mots *Chrestus*, puis *ad palum*, puis *r* [*iv*] *us*, enfin reconnaître des échelles, un marteau, etc. La Conférence d'archéologie chrétienne, après une étude plus approfondie de ces dessins et inscriptions, y a constaté des souvenirs infiniment plus profanes : il s'agit, en effet, de la représentation, grossièrement faite, de scènes d'acrobatie, auxquelles sont mêlés des vers, fort badins pour la plupart (1).

Les *Annales de Philosophie chrétienne* ont dernièrement attiré l'attention sur l'exégèse de Dom Calmet. En deux articles publiés dans les numéros de novembre et décembre 1897, M. Nourry s'est attaché à mettre en lumière la méthode suivie par le savant bénédictin. On ne peut que le louer de son intention. Dans une publication qui n'est pas destinée à des spécialistes, rappeler au lecteur que l'exégèse rationnelle n'est pas une nouveauté, c'est là assurément faire œuvre utile. Mais à quoi bon revenir sur les données soi-disant scientifiques de la Bible ? Que les auteurs sacrés se soient conformés au langage vulgaire, c'est un point que personne aujourd'hui ne songe à contester ; c'est même une règle d'exégèse formulée dans l'encyclique « Providentissimus ». En l'adoptant, Dom Calmet devançait son siècle. Il eût suffi de le constater. Dans la deuxième partie de son étude, M. Nourry parle longuement des « données miraculeuses de la Bible », et montre que l'opinion du moine bénédictin est conforme, ici encore, à celle que les savants catholiques admettent de nos jours : la plupart des faits bibliques appelés miracles ne sont, au fond, que des prodiges opérés par une in-

(1) Nous extrayons les passages suivants d'une lettre de M. Marucchi (15 février) : « Occupandomi da qualche tempo di uno studio sui monumenti del Palatino, mi posi ad esaminare negli ultimi giorni del passato gennaio, i graffiti di una stanza terrena del palazzo di Tiberio con il gentile permesso dell'ufficio di Direzione, dove mi si disse che quei graffiti non erano stati ancora bene esaminati da alcuno. In tale studio mi colpì una scena rozzamente graffita sull'intonaco di una stanza che probilmente servì ad uso di alloggio di soldati.

« Vi si vedono alcuni attrezzi in forma di croce, e poi scale e figure in atteggiamenti diversi, una delle quali con un martello in mano ; come pure un gruppo che sembra di una persona, la quale ne trascini un'altra verso una delle scale.

« La prima impressione che mi fece il graffito si fu che ivi fosse rappresentata una crocifissione. Le figure hanno i nomi ; ed in una si lesse da parecchi PILATVS, mentre altri dipoi credettero leggervi PILETVS ; come pure fra le parole scritte al di sopra da mani diverse, da me e da altri fu letto il nome Crestus, seguito da un martello. La lettura di questi nomi rese più viva la prima impressione provata anche da altri pratici di tali studi che vennero meco sul posto.

« Per ciò poi che riguarda la difficile iscrizione graffita al disopra del quadro, devo pure dichiarare che due giorni dopo la prima scoperta, riconobi che alcune linee di essa contenevano dei versi di soggetto erotico, come possono attestare parecchi che erano presenti.

« Ora dopo molti altri giorni di studio, e dopo che l' intonaco della parete è stato ripetutamente lavato, le cose sono cambiate dal primo momento ; e molte apparenze che aveano colpito non solo me, ma altri anche di me più esperti, sono scomparse ; cosichè non potrei più mantenere quella prima impressione. Se però mi si demandasse una spiegazione certa della scena graffita, non saprei darla ; e credo che le varie spiegazioni proposte non soddisfino. Bisognerà dunque studiare ancora per trovare una soluzione sicura. »

Les personnes qui s'intéressent au vol des canards pourront lire dans l'*American ecclesiastical review* de mars 1898 l'article intitulé « A new historical testimony to the crucifixion of our Saviour », et signé Virginio Prinzivalli ! Il y a cent à parier que l'on retrouvera bientôt ce « témoignage historique » dans les *Cours supérieurs d'instruction religieuse*.

tervention spéciale de Dieu. Bonne distinction au point de vue théologique. Mais on peut se demander quelle en est l'utilité en exégèse. Pour le commentateur la question revient toujours à ceci : dans tel passage, le narrateur sacré veut-il marquer une action particulière de Dieu? et lorsqu'il nous représente la divinité intervenant dans les phénomènes de la nature, entend-t-il faire de l'histoire proprement dite? Pour répondre à ces questions, il faut tenir compte non seulement de la manière de parler, mais encore et surtout de la manière de composer, je veux dire de l'usage des sources écrites. Dans un commentaire méthodique, la critique littéraire doit tenir la première place. Il importe de savoir tout d'abord ce que l'auteur a voulu dire; le sens du texte une fois déterminé, on peut, s'il s'agit d'un fait historique, se demander de quelle manière la chose s'est produite, mais c'est là un point secondaire, un sujet auquel d'ordinaire la Bible ne nous renseigne pas. S'agit-il d'un événement extraordinaire que les lois de la nature ne suffisent pas à expliquer, l'intervention de Dieu doit être admise. Que cette intervention constitue un miracle proprement dit, ou simplement un prodige providentiel, l'exégète n'a pas à s'en enquérir. Et à quoi bon, du reste, marchander l'élément miraculeux, quand il s'agit de la Bible où le surnaturel se montre, pour ainsi dire, à chaque page? M. Nourry a eu une heureuse idée en appelant l'attention des catholiques sur les travaux exégétiques de Dom Calmet. Il aurait néanmoins rendu un meilleur service à ses lecteurs, s'il avait fait ressortir les tendances critiques de l'illustre bénédictin, au lieu d'insister sur une partie accessoire de son œuvre, pour arriver à cette conclusion stérile en exégèse, à savoir que dans les événements prodigieux relatés dans la Sainte Écriture, on peut souvent se contenter d'admettre une sorte de demi-miracle.

Travaux anglais. — M. Sanday a lu au congrès anglican de Nottingham (sept. 97) un rapport sur la méthode historique en théologie. L'originalité de cette méthode consiste à retrouver, dans une étude préliminaire indispensable, la signification concrète du livre, son sens particulier, local pour ainsi dire, dans le milieu qui l'a vu naître et pour la génération à laquelle il était immédiatement destiné. M. Sanday apporte en exemple le résultat auquel aboutit présentement, grâce à la méthode historique, l'étude des Prophètes et l'exégèse du N. T. Nous ne souscririons pas sans réserve à l'éloge que fait M. Sanday du livre du docteur Giesebrecht (*Die Berufsbegabung der Alttestamentlichen Propheten*, Göttingen, 1897), et comme lui, plus que lui peut-être, nous jugeons que le dernier mot reste à dire sur les Prophètes du V. T. Nous pensons qu'il y a encore, entre les négations de Kuenen et les conclusions de Giesebrecht, une position intermédiaire qui sera sans doute définitive après quelque indécision au début. Il faut aborder « avec la franchise de critique et la largeur d'esprit du véritable historien », nombre de questions qui restent encore à élucider; délimiter exactement la portée de la prédiction messianique, préciser le rôle du nabi en Israël, distinguer du prophétisme permanent et ordinaire les grands esprits dont il nous reste les oracles, et recourir aux indications que fournirait une étude comparée du prophétisme chez tous les peuples sémitiques. L'exégèse du N. T. nous paraît plus définitivement et plus heureusement orientée. Le dépouillement de la littérature apocryphe commence à fournir les renseignements les plus précis sur l'état d'esprit de la génération juive qui entendit les paroles du Sauveur et sur le sens que pouvait avoir telle et telle maxime de l'Évangile pour des cerveaux formés avec les idées théologiques, morales, eschatologiques des livres d'Énoch, de l'apocalypse de Baruch, ou de l'Assomption de Moïse. L'Évangile, dans une certaine mesure, est parti des opinions courantes en son temps pour les préciser, les développer, les corriger, quel-

quefois les dénoncer et les combattre. Plus tard seulement, les idées nouvelles briseront d'elles-mêmes l'enveloppe caduque qui gênait leur développement intérieur. Le fait d'avoir reconnu cette particularité pour des idées comme celles du royaume de Dieu, du messianisme même, du second avènement et du jugement, est l'un des plus notables progrès qu'aient faits l'étude du N. T. Et tous sentent « ce qu'elle y a gagné en richesse, en plénitude et en réalité ». — Nous croyons, nous aussi, que le rôle est grand que la méthode historique doit jouer en théologie et en exégèse; c'est vers cette méthode que s'orientent, parmi nous, chaque jour plus d'esprit sérieux (1), « parce qu'elle apporte avec elle une promesse fondée de vrai progrès ».

L'opuscule de M. George Salmon, *Some thoughts on the textual Criticism of the New Testament* (Londres, Murray, 1897), contient tout un ensemble d'observations sur l'édition Westcott-Hort et sur les principes qui en ont dirigé l'exécution. M. Salmon déclare expressément, à plusieurs reprises, qu'il n'est pas spécialiste en fait de critique textuelle; aussi ne propose-t-il ses pensées qu'avec une grande réserve; il reconnaît d'ailleurs la susdite édition comme la meilleure qu'on ait jusqu'à présent. Beaucoup de ses remarques ne sont ni suffisamment développées ni suffisamment documentées pour que le lecteur soit à même d'en saisir complètement la portée dès le premier abord; mais ce petit volume a du moins l'avantage d'éveiller un certain nombre d'idées qui peuvent orienter dans les études critiques et diriger dans la révision du texte établi par Westcott et Hort; M. Salmon s'applique particulièrement à relever les leçons occidentales du discrédit excessif dans lequel ces derniers les ont jetées. On doit signaler aussi les réflexions judicieuses qu'il fait, à propos des trois premiers évangiles, sur l'importance que la solution du problème synoptique a pour leur critique textuelle; c'est un point dont Wescott et Hort n'avaient guère tenu compte. Enfin les quelques éclaircissements donnés, deci delà, sur plusieurs passages des évangiles et des Actes, ne manquent pas d'un certain intérêt.

La petite dissertation de M. Thomas Adamson, *The Spirit of Power as set forth in the book of the Acts of the Apostles* (Edinburgh, Clark, 1897), est une étude superficielle sous un format bizarre et sous un titre singulier. Il plaît à M. Adamson d'appeler le Saint-Esprit, pour la circonstance, l'*Esprit de Puissance;* notons qu'il ne s'agit pas ici de l'Esprit de Force, mais de l'Esprit-Saint considéré sous un point de vue beaucoup plus général; il eût mieux valu ne pas inventer un nom de ce genre, et parler tout simplement de la puissance de l'Esprit-Saint dans les hommes auxquels il est communiqué. Deux questions principales sont touchées : 1° l'état des hommes qui possédaient ce « Spirit of Power »; 2° comment était déterminé cet état. — Les idées exposées par l'auteur sont très incomplètes et très étroites; ce n'est pas étonnant puisqu'il s'est volontairement privé des lumières que les autres livres du Nouveau Testament pouvaient projeter sur le sujet; tout au plus s'est-il aidé très légèrement des Évangiles, si peu qu'on le sent à peine. Cet opuscule est donc de peu de valeur.

(1) Rapprochez du discours de M. Sanday l'article de M. l'abbé Batiffol sur « Les études d'histoire ecclésiastique et les catholiques de France », dans la *Quinzaine* du 16 nov. 1897, et celui du R. P. de Grandmaison, S. J., « Théologiens scolastiques et théologiens critiques », dans les *Études* du 5 janv. 1898. Comme écho de ces deux articles, on lira avec intérêt les pages que M. Fracassini (de Pérouse), écrit dans la vaillante *Rivista bibliografica italiana*, du 25 février 1898, et dont nous citerons seulement les dernières lignes : « Persuadiamocene : le più gravi questioni religiose oggi si combattono nel campo della critica storica e della critica letteraria, sopraltutto quella che ha per oggetto la Bibbia. Il voler rimanere completamente estranei a queste lotte, chiuder gli occhi e le orecchie per non vederle e non udirle, è un ostinarsi a voler essere teologi buoni per il passato, ma non per il presente. »

M. Ginsburg publie chez l'éditeur Hyatt, à Londres *A series of fifteen facsimiles from manuscrit pages of the hebrew Bible*. C'est là un excellent instrument pour l'étude de la paléographie hébraïque. Les quinze fac-similé s'étendent à une période de huit cents ans et donnent des spécimens de la calligraphie des diverses écoles (Arabie méridionale, sephardique, italienne, franco-italienne, allemande) et du développement de l'*apparatus* massorétique. Le plus ancien fac-similé donne une écriture de la première moitié du neuvième siècle : la massore du texte est de seconde main et d'un siècle plus récente que le manuscrit. Le second fac-similé donne un fragment du fameux *Codex Babylonicus* (daté de 916), aujourd'hui à Saint-Pétersbourg. Notre collaborateur, M. Lévesque, en a donné une description et un fac-similé dans le *Dictionnaire de la Bible*.

Deux nouveaux volumes de l'*International critical Commentary* se recommandent à l'attention des exégètes : les Commentaires sur les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens par M. Abboth (1), sur les Épîtres aux Philippiens et à Philémon par M. Vincent. Ils n'ont point dégénéré de leurs aînés, les commentaires sur l'Épître aux Romains et sur l'Évangile de saint Luc. Un mot sur chacun de ces ouvrages. Tout le monde sait combien l'authenticité de l'Épître aux Éphésiens a été souvent et vivement attaquée. Ce ne sont certes pas les témoignages de l'antiquité ecclésiastique qui font défaut à cette lettre : ils sont nombreux et de la plus grande valeur. « Parmi les lettres qui portent le nom de Paul, a dit Renan, l'Épître aux Éphésiens est peut-être celle qui a été le plus anciennement citée comme une composition de l'Apôtre des Gentils. » On ne peut donc sagement faire fi de pareils témoignages. Mais d'autre part, il faut l'avouer, se dressent plusieurs objections plus ou moins plausibles, tirées, soit du caractère très général de la lettre, soit du style, soit de la comparaison avec l'Épître aux Colossiens. Comment admettre que saint Paul ait adressé cette lettre à l'Église d'Éphèse qu'il a fondée, où il est demeuré trois années, qu'il aimait tendrement? (Act. xx.) Pas la moindre allusion à son séjour parmi eux, pas de salutations particulières, pas la moindre effusion de sa tendresse paternelle. Il n'y a qu'une réponse à faire à cette difficulté, c'est d'admettre avec M. Abbott que cette épître était une lettre circulaire, adressée aux diverses Églises de la province d'Asie. Aussi rien d'étonnant à ce que les mots ἐν Ἐφέσῳ de l'adresse manquent dans plusieurs manuscrits comme le *Sinaiticus*, le *Vaticanus*, au moins de première main, et que cette omission ait été signalée par quelques Pères. Tychique, porteur de la lettre, devait sans doute la lire dans les diverses communautés chrétiennes de la région. et chacune pouvait en prendre copie en insérant son nom dans l'adresse. De là le nom d'Éphèse ajouté sur la copie ou le texte même laissé dans cette ville, métropole de l'Asie; de là le nom de Laodicée dans l'exemplaire de Marcion. Cette solution est satisfaisante et de plus explique bien la mention d'une lettre que les Colossiens doivent recevoir de Laodicée, lettre circulaire, d'un caractère général, puisqu'elle ne contenait pas de salutations pour les fidèles de cette Église : ce sont les Colossiens qui sont chargés de les leur faire parvenir. Col., iv, 15-16. — Le style serait-il un obstacle sérieux à l'attribution de cette lettre à saint Paul? J'avoue que ces énumérations d'ἅπαξ λεγόμενα ne me paraissent d'une façon générale guère concluants. Vous dites qu'il y a 81 mots étrangers au lexique des lettres, reconnues sans conteste comme de l'Apôtre. Mais

(1) *A critical and exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, by. Rev. Abbott, professor of Hebrew, Trinity college, Dublin, in-8°, Édimbourg, Clark, 1897, — *on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, by Rev. M. Vincent, professor of sacred litterature in Union Theological Seminary, New-York, in-8°, Clarck, 1897.

qu'est-ce que cela prouve, s'il s'agit d'idées nouvelles, comme par exemple la description de l'armure du chrétien, Éph., VI, 13-17, qui amène six mots jusque-là non employés? On pourrait citer plus d'un autre cas de nuances d'idées, sinon toujours d'idées, non encore exprimées. Les expressions nouvelles ne vaudraient vraiment contre l'authenticité que dans le cas où l'Apôtre aurait jusque-là pour telle idée un autre mot habituel. Et encore ne constate-t-on pas chez tous les écrivains, aux diverses phases de leur vie, un certain choix de mots plus fréquent, remplacé ensuite par d'autres synonymes, sous l'influence de diverses circonstances, que l'on arrive souvent à déterminer? Enfin est-ce que les renseignements, reçus par l'Apôtre sur ces Églises d'Asie et les dangers qu'elles avaient à courir, ne pouvaient contenir des expressions spéciales, qu'il se serait appropriées dans sa réponse? Après tout cela, que restera-t-il de ces 81 ἅπαξ λεγ. contrebalancés d'ailleurs par d'autres expressions chères à l'Apôtre? D'un autre côté les phrases longues et irrégulières, qui rendent le style de l'épître assez lourd et embarrassé, ne se rencontrent-elles pas également dans les autres lettres lorsque la chaleur de la lutte n'anime pas saint Paul et qu'il n'a qu'à exposer une doctrine, etc.

La discussion du docte professeur, faisant valoir les raisons qui militent en faveur de l'authenticité, est précise, claire, aussi concluante que possible dans le cas présent. M. Abbott montre très bien que si l'Apôtre expose des doctrines nouvelles, comme le demandaient les circonstances, il n'y a rien qui contredise la doctrine des Épîtres anti-judaïsantes, et même qu'on y trouve plus d'une allusion évidente. Il est intéressant de suivre également l'auteur dans sa comparaison de notre Épître avec celle aux Colossiens, et aussi avec la première Épître de Pierre : il trouve la raison des rapprochements de cette dernière avec la lettre aux Éphésiens et l'Épître aux Romains, dans la connaissance que saint Pierre a pu avoir à Rome de ces Épîtres, ou encore dans la collaboration de Silvanus, l'ancien compagnon de saint Paul devenu le secrétaire de Pierre. — Après les questions, d'introduction qui occupent LXV pages, vient le commentaire, où le sens des expressions est soigneusement déterminé dans ses nuances, et où l'idée est généralement bien mise en lumière. Des notes plus étendues sont consacrées à certains mots comme ἀπολύτρωσις, μυστήριον, τέκνα φύσει ὀργῆς, ταπεινοφροσύνη, à de petites dissertations sur la hiérarchie angélique, sur le sacrifice du Christ. — Dans les LXV pages d'introduction dont nous venons de parler, XLVI-LXV regardent l'Épître aux Colossiens, Église de Colosse, hérésie qui menace cette nouvelle chrétienté, authenticité de l'Épître, lieu et date de sa composition, relations avec d'autres écrits du N. T., liste des mots propres à cette Épître, son contenu, principaux commentateurs : telles sont les questions traitées avec la même précision, clarté et maîtrise du sujet, que pour la précédente Épître. Parmi les notes spéciales du commentaire, citons l'étude des mots : πρωτότοκος πάσης κτίσεως, στοιχεῖα τοῦ κόσμου, une discussion sur l'Épître de Laodicée, dont on cite le texte apocryphe.

Le commentaire de l'Épître aux Philippiens du Rév. M. Vincent, commence par une esquisse historique de la Macédoine et de Philippe, suivie de la littérature du sujet. Paul en Macédoine, Paul à Rome, où et quand fut composée l'Épître aux Philippiens, occasion de l'Épître, c'est-à-dire les questions obligées d'introduction, sont successivement traitées d'une façon très satisfaisante. L'auteur n'a pas de peine à défendre l'authenticité de l'épître contre les objections, tirées du style ou de la doctrine. Tout cela est bien paulinien. Dans la liste des principaux commentateurs on aurait pu citer Beelen : son commentaire de l'Épître aux Philippiens, quoiqu'il ne vaille pas celui de l'Épître aux Romains, n'est pas sans valeur. Mais passons rapidement au commentaire et arrêtons-nous au fameux passage de l'Épître II, 6-11, qui a été et

est encore l'objet de tant d'essais d'explication. L'auteur remarque justement que bien des difficultés dans l'interprétation de ce passage viennent de ce qu'on ne se met pas toujours au point de vue de l'Apôtre. En réalité il ne se propose pas de donner précisément à ses lecteurs un enseignement dogmatique sur le mode d'existence du Fils de Dieu avant son Incarnation. Ce n'est pas une chose nouvelle pour eux qu'il leur annonce ; non, mais il en appelle à ce qu'ils savent déjà (aussi la preuve de la Divinité du Christ, pour être implicite, n'en demeure pas moins forte), et il propose d'en tirer des conséquences pratiques. Pour appuyer son exhortation au renoncement, il cite le grand exemple de Jésus-Christ dans son renoncement volontaire à la gloire de son état divin qui lui fait revêtir dans son Incarnation les conditions humiliantes de l'humanité. M. Vincent, dans son intéressant *Excursus* sur ce passage II, 6-11, cherche à préciser le sens du mot μορφή. Il le distingue nettement du σχῆμα qui se rapporte plutôt à l'apparence extérieure, tandis que μορφή, comme le latin *forma* opposé à *figura*, vise le fond des choses. Il le distingue ensuite du mot δόξα, avec lequel quelques interprètes l'identifient. Mais δόξα est une manifestation des attributs, de la manière d'être de la divinité ; μορφή est cette manière d'être. Le mot εἰκὼν approcherait davantage de sa signification. L'auteur montre ensuite que μορφή n'est pas non plus identique à οὐσία, essence, ni à φύσις, nature : ce fut une erreur des Pères grecs d'avoir confondu ces termes. J'ajouterai que tous ne firent pas cette confusion ; Origène, saint Grégoire de Nysse identifieraient plutôt μορφή avec δόξα. De plus cette imprécision ne tire pas à conséquence pour la preuve qu'ils tiraient de ce passage en faveur de la divinité de Jésus-Christ. Comme le remarque très bien Bengel : *Forma Dei non est natura divina, sed tamen is, qui in forma Dei exstabat, Deus est.* Μορφή n'est pas l'être, mais la manière d'être : or Dieu seul peut avoir la manière d'exister de Dieu. Après toutes ces distinctions, M. Vincent accepte nettement la doctrine de la préexistence du Christ avant l'Incarnation : non pas une existence dans la pensée de Dieu, une préexistence idéale, ou une préexistence en forme à la façon d'Holtzmann (*Revue biblique*, 1897, p. 472), mais une préexistence réelle, objective. Ce n'est pas du reste l'unique passage de saint Paul où se révèle cette doctrine, on peut la voir en particulier dans I Cor. VIII, 6. Aussi rejette-t-il l'interprétation de Beyschlag, qui est maintenue au contraire par M. Sabatier. Pour le doyen de la faculté de théologie protestante de Paris la μορφὴ θεοῦ ce n'est pas un état divin, mais une simple puissance, une vertu ou « capacité de recevoir et de contenir toute la plénitude de la vie divine ». Cette préexistence du Christ est « une existence intradivine et virtuelle ». On nous donne cela comme la pensée de saint Paul : non seulement l'Apôtre repousserait cette manière de voir comme n'étant pas la sienne, mais il se fût demandé ce que pourrait signifier une puissance, une pure capacité qui se renonce, qui s'anéantit pour atteindre la pleine réalisation de l'être divin.

Travaux allemands. — M. von Renesse a donné l'an passé une édition de la *Didachè* (1). Le texte grec, et, en regard, une traduction allemande, forment la première partie de la publication. A la suite, une étude sur les institutions dont témoigne la *Didachè*. Troisièmement, une étude sur l'authenticité, les sources, l'origine de la *Didachè*, enfin sur les textes où elle a été remployée. M. R. nous donne du texte une édition *variorum*, plutôt qu'une critique personnelle ; on y gagnera du moins d'avoir sous les yeux les corrections et les interprétations proposées par les divers éditeurs antérieurs. Les dissertations de l'auteur n'ont rien, non plus, de très personnel, moins encore de révolutionnaire : on devine qu'il se complaît à retrouver dans la *Didachè* les traits

(1) *Die Lehre der zwölf Apostel* (Giessen, 1897).

de l'Église protestante à laquelle il appartient, tout cela plutôt borné que tendantieux. Il relève ainsi que la *Didachè* ne parle pas de la primauté de S. Pierre; que la distinction des ordres majeurs et mineurs est postérieure au premier siècle; que postérieurement à la *Didachè*, les « évêques se sont haussés sur les prêtres et ont passé pour successeurs des apôtres », puis les métropolitains se sont haussés à leur tour sur les évêques, puis le métropolitain de Rome sur les autres en prétendant au titre de successeur de Saint Pierre et de vicaire du Christ, « welchen Anspruch die orientalische Kirche aber niemals gewährte » (p. 61) ! Voilà des affirmations élémentaires et peu compliquées qui dénotent chez M. Renesse un sens historique qui aura besoin de se développer. Au sujet de l'Eucharistie (p. 55-59), M. Renesse nous signale aux ch. IX et X de la *Didachè* « le second sacrement de l'Église apostolique », la Cène. Il la distingue des agapes, lesquelles étaient destinées à disparaître de bonne heure et peut-être pour toujours si, au témoignage de M. R., quelques *Brüdergemeinde* ne les avaient restaurées à certains jours de fêtes en instituant des réunions où l'on chante et où l'on prie en prenant du thé et des pains de gruau. L'érudition de M. Renesse rachète ce qu'elle a de superficiel par des rapprochements de ce genre, très imprévus. En somme, les personnes qui désirent avoir la série complète des éditions de la *Didachè* auront seules intérêts à acquérir celle de M. Renesse : les autres n'y trouveront qu'un spécimen de demi-érudition et de simili-critique.

Si la question de la situation du mont Sion est intéressante pour tout le monde, elle captive surtout les Allemands, au moment où il n'est question de rien moins que de céder le Cénacle à S. M. l'empereur d'Allemagne. Pourtant, disons-le encore une fois, puisque selon M. Brunetière on ne fait avancer ses idées qu'en se répétant, c'est précisément en distinguant la situation du Cénacle de celle du tombeau de David que les catholiques ont le plus de chance de calmer les susceptibilités musulmanes, et les Allemands ne peuvent décidément avoir les deux d'un seul coup. L'étude du Prof. RUCKERT (1), soignée et érudite, aura cet avantage de faire connaître les énormes difficultés exégétiques que soulève la position du Sion traditionnel. Évidemment si l'auteur, résolument conservateur, n'avait pas quelques bons arguments, la question ne serait même pas controversée. Aussi lui est-il permis d'insister sur la situation dominante de la citadelle actuelle où il place la forteresse jébuséenne. Mais cette raison de convenance doit céder aux faits positifs. Il y a aussi la tradition. Nous la concédons jusqu'au quatrième siècle. M. RUCKERT craint que les Pères de Saint-Étienne qui veulent mettre hors de cause le Cénacle et le Saint-Sépulcre ne les compromettent néanmoins, car quand on attaque la tradition, on ébranle l'authenticité du Saint-Sépulcre qui repose sur la tradition. Disons donc qu'il y a tradition et tradition et que le meilleur moyen de faire respecter les vraies traditions aux protestants ce n'est pas de les leur proposer en bloc, mais avec discernement. Or il s'agit ici d'une tradition topographique d'histoire juive, et non d'une tradition ecclésiastique. Depuis le dernier livre des Macchabées jusqu'au quatrième siècle, le nom de Sion n'est prononcé ni dans les livres juifs, ni dans Josèphe, ni dans les livres chrétiens, ni dans aucun livre : ne serait-ce pas un indice que la « tradition » a été interrompue? Et à ce propos l'auteur n'aurait pas dû nous faire dire que nous affirmions avoir la tradition pour nous (p. 16); du moins a-t-il eu la loyauté de citer une page (*R. B.* 1892, p. 38) où on ne trouvera rien de semblable. M. RUCKERT, qui possède parfaitement les éléments du sujet, a soigneusement examiné les objections proposées. Gihon d'en haut est près du Birket-Mamilla, Gihon d'en bas est près du mur des Pleurs. Ce dernier point n'est guère con-

(1) *Die Lage des Berges Sion* (Freiburg, Herder, 1897).

forme « à la parole vivante », mais ce qui est plus grave (p. 25), c'est de traduire Gihon supérieur par Sion supérieur, sous prétexte que Σειων est la meilleure leçon des LXX (II Chron. XXXII, 30). Swete donne cette leçon et sans raison, puisqu'il reproduit le *Vaticanus*, mais qu'elle soit préférable à Gion qui est dans l'hébreu, dans *Alexandrinus* et l'éd. de Lagarde! Ou bien veut-on dire que les LXX ont remplacé un mot par un autre? Mais voilà un Sion d'en haut vers le Birket Mamilla : la question se complique! Que si le Targum traduit Gihon par Siloé, ce n'est plus de la tradition, c'est une erreur. De même lorsque Josèphe dit que Gihon est une source (p. 54). C'est encore par une erreur que Josèphe met Acre dans la ville basse (p. 96). Je sais bien que nous avons aussi une fois Josèphe contre nous, lorsqu'il dit que la ville haute avait été nommée forteresse par David (B. J., V, 4, 1), mais puisque M. Ruckert constate qu'il a le droit de taxer Josèphe d'erreur, d'autant plus que nous lui en avons donné l'exemple, ne serait-il pas sage de fixer un principe de critique? Nous avions proposé de le considérer comme un témoin douteux pour des faits antérieurs de mille ans, comme un témoin assez sûr des faits plus modernes : ne savait-on pas à Jérusalem au temps de Titus ce qu'on appelait Acra? M. Ruckert s'attaque ensuite au point que les « Ophélites » considèrent comme leur forteresse les textes de Néhémie : sa promenade nocturne, le mur de Sallum, la procession le long des murs. La solution est que Néhémie n'avait pas à s'occuper de la colline du Temple déjà réparée, et qu'il ne vise absolument que la colline sud-ouest. C'est assez ingénieux, mais on demeure étonné de voir les escaliers de la cité de David, identifiés aux degrés de Bliss, aboutir à un énorme mur. Heureusement l'explorateur américain a montré (Q. *Stat.* jul. 1897, p. 175) qu'ils montaient au temple. (Cf. *R. B.*, 1898, p. 125). D'après l'auteur, au temps des Macchabées l'Acra des Syriens était à la place de l'ancienne Sion à la citadelle actuelle, de sorte que lorsqu'on lit (I *Macch.* XIII, 52) *le mont du Temple, près la citadelle* τὸ ὄρος τοῦ ἱεροῦ τὸ παρὰ τὴν ἄκραν, il faut traduire Acra par *la colline de la citadelle*. Ce n'est qu'une synecdoque! Mais du moins le mont du Temple des Macchabées est le mont Sion. Ceci est un sens dérivé : ce n'est pas le Sion topographique, c'est le Sion théocratique. « C'est à tort qu'on a conclu du mont Sion pris dans le premier livre des Macchabées dans un sens impropre à la situation du mont Sion proprement dit. » (P. 100.) N'avais-je pas raison de dire que la question avance? Car enfin bien des gens s'étonneront d'un pareil argument : après un silence de quatre siècles, la communauté chrétienne constituée autour du Cénacle n'a pu prendre le nom de Sion, de sainte Sion, simplement parce qu'elle se considérait comme la Sion véritable : cette communauté, organe de la parole vivante, a parlé proprement avec une rigueur topographique; mais l'auteur du livre des Macchabées en parlant du mont Sion et du mont du Temple comme de synonymes parlait improprement, il faisait de la théocratie, non de la topographie... Au lieu de dire avec l'auteur : « Des idées comme le mont Sion typique du temps des Macchabées ne connaissent pas de barrières locales. Elles font leur chemin, sans s'arrêter à une grande ou une petite vallée » (p. 101), le lecteur mettra : « des idées comme le mont Sion typique *de la primitive Eglise* »... et ce sera sa réponse à ceux qui demandent comment le nom de Sion a pu passer de l'est à l'ouest : les idées franchissent les vallées.

Travaux italiens. — Les Bénédictins du Mont-Cassin viennent de retrouver et de publier (1) une préface aux Épîtres de saint Paul, empruntée à quatre *MSS*, dont trois du XIe siècle et un du XIIe. Nous n'avons pas, dans la publication bénédictine, la

(1) *Miscellanea Cassinese*, anno, I, parte II, fasc. I. : — Mont-Cassin, 1897.

description de ces *Codd.*; seul le plus récent est connu par une étude antérieure (*Biblioth. Cassin.*, t. IV, p. 273). Il porte le titre *Concordia epistolarum b. Pauli apostoli ex Gilberto.* Ce qui fait l'intérêt de cette préface, c'est d'être empruntée en partie au fragment de Muratori. Elle reproduit de ce fragment les passages *Primum omnium... ordine tali — Fertur etiam... non congruit — Arsinoi... constitutorem — Verum Corin, theis... denoscitur.* Comme on le voit, l'ordre suivi est différent; cette divergence est trop peu rationnelle pour avoir été voulue : la place naturelle de *Verum Corintheis* (Épîtres aux Corinthiens et aux Thessaloniciens) est celle du manuscrit de Milan (VIII S.). La préface du Mont-Cassin aurait pu se dispenser de reproduire ce passage, elle parle ailleurs de ces Épîtres; le fait de l'avoir reproduit montre l'importance attachée au canon de Muratori. Les parties en question concordent à peu près dans les quatre manuscrits : la première est une énumération de dix Épîtres paulines parmi lesquelles l'Épître aux Hébreux (manquent les Lettres à Timothée (1), à Philémon et à Tite); la seconde, une glose sur la « *triplex lingua Hebraeorum* ». Dans un des mss. C^2, la préface commence par une glose expliquant l'occasion de l'Épître aux Romains et ajoute après l'énumération : « *Omnis textus vel numerus epistolarum ad unius hominis perfectionem proficit.* » Les similitudes sont frappantes entre les quatre mss.; le compilateur a fait une douzaine de corrections portant sur les « vulgarismes » du manuscrit de Milan, et il a ajouté de nouvelles fautes (*Mitiadis-Arsinofa-uteretur*). Corrections et fautes persistent dans les quatre copies, de même la disposition un peu extraordinaire des fragments empruntés, l'inhabileté des sutures : toutes ces particularités permettent d'affirmer la dépendance entre les quatre manuscrits bénédictins et une source commune antérieure, qui dépendrait elle-même étroitement du *Ms.* de Milan, peut-être par l'intermédiaire d'une copie directe de ce Codex. L'examen des *Mss.* rendra plus probable encore cette simple remarque. Pareille constatation augmente à nos yeux l'importance du canon de Muratori et peut-être aussi celle du *Ms.* de Milan; le canon de Muratori a circulé au moins jusqu'au XIe siècle, où on l'utilisait encore pour une introduction aux Épîtres paulines; et à cette époque déjà les mots *Cataphrygum constitutorem* étaient, semble-t-il, les derniers du fragment connu. Voyez HARNACK, *Theol. Literaturz.*, 5 mars 1898.

(1) Voyez l'édition de PREUSCHEN, dans ses *Analecta* (Freiburg, 1893).

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

LA CRITIQUE NOUVELLE

ET LES ACTES DES APOTRES

Une évolution vient de se produire dans les écoles critiques allemandes au sujet du livre des Actes des Apôtres. Elle marquera dans l'histoire de l'interprétation biblique. Les temps semblent loin où Baur, Schwegler, Zeller, maîtres de l'exégèse et de l'opinion, mettaient en relief la puissante unité du livre, faisaient admirer l'harmonie et la convergence de ses parties, le coloris uniforme du style, le représentaient comme une œuvre sortie d'un même cerveau, d'une même pensée qui liant les divers épisodes les avait en quelque sorte rabattus sur un même plan. Ils avaient réussi à faire accepter ce livre comme une thèse destinée à prouver que les premiers héros des origines chrétiennes, saint Pierre et saint Paul, avaient toujours été bons compagnons et frères dans l'apostolat, qu'ils avaient toujours interprété de la même façon la doctrine et la volonté du Seigneur; l'auteur écrivant au milieu du second siècle aurait ainsi composé une histoire primitive, — systématique et *tendantielle*, — au rebours des quatre grandes épîtres de saint Paul. M. Renan vulgarisait et accréditait en France les résultats de cette exégèse allemande quand il disait : « Les Actes, en un mot, sont une histoire dogmatique, arrangée pour appuyer les doctrines orthodoxes du temps ou inculquer les idées qui souriaient le plus à la piété de l'auteur. Ajoutons qu'il ne pouvait en être autrement. On ne connaît l'origine de chaque religion que par les récits des croyants. Il n'y a que le sceptique qui écrive l'histoire *ad narrandum* (1). »

Ces jugements viennent d'être revisés pour ce qui touche à l'unité du livre, à son caractère d'histoire dogmatique et de thèse. Et parmi les critiques à qui l'on doit cette évolution, on compte non seulement des jeunes, comme Feine, Spitta, Jüngst, mais des anciens et même un disciple fidèle de Baur, le dernier survivant de l'école de Tubingue, Hilgenfeld. D'après eux, rien ne serait moins un que le livre des

(1) *Les Apôtres*, p. XXIX.

Actes, il serait un agrégat sans artifice de fragments de pièces et de provenances diverses, si mal joints qu'on les reconnaît à première vue. Le travail du rédacteur aurait été à peu près nul; quelques liaisons à peine dissimulées, quelques explications assez souvent malheureuses constitueraient son seul apport dans l'élaboration du livre. Des sources de haute antiquité, des documents de première main, contemporains, ou peu s'en faut, des événements, assureraient au livre une valeur historique importante.

Nous voudrions exposer aux lecteurs de la *Revue* l'état précis de la question, mettre sous leurs yeux les procédés de travail des divers critiques, et leurs résultats. Weiss, un esprit assez modéré, qui passe pour orthodoxe dans les écoles protestantes, vient de publier la 3e édition de son *Introduction au Nouveau Testament*. Il a su résumer d'une façon assez serrée les motifs qui le portent à admettre des documents écrits dans les Actes des Apôtres, il croit avoir relevé des traces indiscutables d'une source primitive et de retouches postérieures. Examiner ces motifs, constater de nouveau ces traces et porter un jugement objectif sur la méthode et sur le résultat, tel est le but de cet essai.

*
* *

Le livre des Actes se présente comme un δεύτερος λόγος destiné à Théophile, comme le second volume d'une histoire des origines chrétiennes dont l'évangile de saint Luc serait le premier, πρῶτος λόγος. L'auteur doit donc être le même. Les critiques ont été amenés à raisonner sur le livre des Actes, comme ils l'avaient fait sur le troisième évangile. Or, l'auteur de l'Évangile est un historien qui a lu ses devanciers; il a dépouillé leurs essais de biographie, il a voulu remonter jusqu'aux sources et il a interrogé les témoins « qui ont vu et qui furent ministres de la parole ». Ce premier volume apparaît donc comme le type d'un écrit bien renseigné, scrupuleusement documenté, avec une disposition ordonnée et systématique des événements. Les mêmes préoccupations ont dû se faire sentir et agir sur lui quand il s'est proposé de

(1) En plus des commentateurs classiques, soit catholiques, Beelen, Felten, soit protestants, Wendt, Holtzmann, etc., nous avons consulté principalement : B. Weiss, *Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament* (3e édition), 1897; son commentaire sur les Actes, *Texte und Untersuchungen*, IXe volume; — Spitta, *die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtliche Werth* (1890); — Jüngst, *die Quellen der Apostelgeschichte* (1895); — Blass, 1° *Acta Apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter* (1894); 2° *Acta Apostolorum, secundum formam quæ videtur romanam* (1896); — Hilgenfeld, *Die Apostelgesch. nach ihren Quellenschriften untersucht*, dans la *Zeitsch. für wissenschaftliche Theologie*, 1895; — Belser, *Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte* (1897).

composer sa seconde partie. Telle est l'induction fort légitime qui a fait poser le problème des sources écrites dans les Actes des Apôtres.

On pourrait établir une différence entre les cas. On conçoit que saint Luc, n'ayant pas été témoin de la vie de Jésus, ait dû recourir à des sources écrites. Tout autre est sa situation vis-à-vis des faits de l'Église primitive. Il fut disciple dès la première heure, contemporain des apôtres et des grands événements. Il lui était inutile de lire, puisqu'il pouvait interroger et qu'il lui suffisait d'ouvrir les yeux. Il importe donc, comme on voit, de préciser la question. Le livre des Actes se divise en deux parties. La première, I-XII, peut être appelée d'une façon générale l'histoire de Pierre. La seconde, qui comprend tous les chapitres suivants, XIII-XXVIII, raconte l'apostolat de Paul. L'auteur est un disciple de saint Paul, un compagnon de route et un suivant; il a été même le témoin d'une série importante de faits. Ce sont les *Wirstücke*, fragments que saint Luc a écrits en se servant de la première personne.

Quant aux autres événements du cycle paulinien, il a pu les connaître par ses relations personnelles, il lui suffisait d'interroger l'Apôtre, son maître, et les autres disciples attachés à l'œuvre de saint Paul. Tout porte à croire que pour rédiger la seconde partie de sa narration, saint Luc n'a pas dû recourir à des sources. Il était sans doute le meilleur écrivain, le plus lettré du groupe missionnaire, celui qui avait le plus la préoccupation d'écrire et de conserver pour les générations futures le récit des voyages apostoliques. La question des documents doit être réservée pour la première partie du livre. Comment saint Luc a-t-il connu les premiers jours de l'Église, sa fondation et son enfance, ces premiers événements si circonstanciés. Et surtout comment a-t-il connu, et a-t-il pu rapporter ces nombreux discours? Ils sont résumés, cela va sans dire, puisque le plus long, celui de saint Étienne, pourrait être dit en cinq minutes; mais ils sont, de l'aveu des meilleurs critiques, très bien en situation, ils ne sont pas surchargés de la christologie pleine et plus dense que l'on trouve dans les prédications plus avancées. Ils nous apparaissent comme les témoins exacts du premier éveil de la conscience chrétienne au lendemain du jour de la résurrection, sous le coup de la grande manifestation pneumatique du jour de la Pentecôte. Si l'auteur les a composés lui-même ou s'il lui a suffi de se remémorer ses souvenirs, il lui a fallu, puisqu'il écrivait bien plus tard, qu'il avait un recul de plusieurs *decennia*, une singulière puissance d'abstraction, pour pouvoir se dégager de ses contemporains et de ses idées personnelles et pour se refaire une âme jeune, l'âme des premiers disciples dans

les premiers jours de leur foi. On n'imagine pas aussi, comme l'a fort bien remarqué Weiss, qu'un chrétien d'origine païenne, érudit et lettré, ait pu inventer de toutes pièces des discours imprégnés d'hébraïsmes, où abondent les citations et les formules de l'Ancien Testament, dont la loi et les prophètes ont fourni les idées centrales, qui sont d'une inspiration biblique incontestable. Il n'y a qu'un Juif, dont l'éducation a été faite aux sources bibliques, qui ait pu les composer. La remarque vaut spécialement pour la plaidoirie de saint Étienne. Personne n'admettra qu'un écrivain grec ait pris plaisir à inventer un discours dont le cadre est juif et qui au point de vue littéraire, tant pour le choix des mots que pour la syntaxe, a dû sortir de la synagogue.

Étant donné l'authenticité de ces discours, des épisodes historiques qui les introduisent et qui les suivent, nous nous demandons comment l'auteur a pu les connaître, par quelle voie ils lui sont arrivés? M. Belser, de Tübingen, s'inspirant du *codex Bezae*, s'est attaché à une piste très ingénieuse relevée par d'autres, en particulier par Wendt et par Blass. Au chapitre xi, 28, le manuscrit a cette leçon caractéristique : συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν, ἔφη εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι. Ἄγαβος σημαίνων... L'épisode d'Agabus a dû se produire en l'an 41, au plus tard, disent-ils. L'auteur du livre se donnerait comme un disciple de la première heure, comme un témoin très ancien. Il aurait pu connaître saint Pierre en résidence à Antioche. C'est dans cette ville qu'affluèrent les chrétiens de Jérusalem, qu'ils y trouvèrent toute liberté pour se grouper et s'organiser. Luc, mis en contact avec eux, les aurait interrogés. Il se fit raconter les événements des premiers jours, la constitution du collège des Douze et du Septemvirat, les luttes avec les autorités religieuses et politiques de Jérusalem, comment l'Église fut dispersée, comment elle se reconstitua à Antioche. Inutile pour lui de consulter des sources écrites qui probablement n'existaient pas. Ainsi raisonnent plusieurs de ceux qui, comme Blass, acceptent l'authenticité de cette leçon. Nous ne voulons pas entrer en discussion avec eux sur ce point. Si le *Wirstück* n'a pas sa place ici comme texte sacré, il témoigne, croyons-nous, d'une tradition fort ancienne, et sa valeur documentaire n'est pas à négliger. Cependant le problème tel que nous l'avons exposé subsiste avec toutes ses exigences ; et il faut un certain degré d'ingénuité pour le croire résolu par le fait, qu'en l'an 41, saint Luc était déjà membre de la chrétienté d'Antioche, et pour prêter aux témoins et aux auditeurs qu'il a interrogés l'exactitude du phonographe. Rappelons encore qu'un écrivain comme saint Luc, s'il n'a pas disposé de documents écrits, s'il n'a pu recueillir que des dépositions orales et si, par conséquent, il a été le

premier rédacteur des faits et spécialement des discours, aurait débarrassé de leur enveloppe juive les matériaux acquis, les aurait transformés et colorés d'après ses procédés, et les aurait harmonisés avec les Septante. Nous ne voyons pas du reste quel intérêt engagerait l'exégète conservateur et en particulier l'exégète catholique à rejeter *a priori* l'existence des sources. Loin de nous effaroucher, prenons les devants; peut-être préviendrons-nous bien des écarts ou empêcherons-nous un monopole qui nous serait funeste. Jüngst établissait sans raison une analogie entre la critique des Actes des Apôtres et la critique de l'Hexateuque. Malgré l'apeurement des vieilles écoles, malgré des divagations et des errements de l'autre côté, on est cependant arrivé à des résultats fermes qui semblent définitivement acquis. Ce qui advint pour les livres de Moïse est pour les recherches actuelles sur les Actes des apôtres un τύπος τῶν μελλόντων. Les promesses sont exagérées, mais la déclaration est caractéristique. Inutile d'ajouter que si nous pouvions arriver à démontrer l'existence de ces sources, nous aurions donné une base solide d'historicité au livre capital des origines chrétiennes.

Les critiques ont pour ainsi dire concentré leurs efforts sur le miracle de la Pentecôte et sur l'épisode de saint Étienne; nous les suivrons d'assez près pour pouvoir au besoin rectifier leurs écarts; puis nous proposerons nos conclusions.

*
* *

Dans le récit de la Pentecôte, dit Weiss, il y a une contradiction qui n'a été résolue par aucune exégèse. D'un côté, on rapporte un miracle de langue (*Sprachenwunder*) dont le discours de Pierre ne parle pas; de l'autre, de nombreux indices feraient penser plutôt à la première apparition de la glossolalie. Il faut donc continuellement distinguer entre une source plus ancienne et le travail du rédacteur. Ce sont ces retouches qui ont donné à la narration ces incertitudes et ces fluctuations, principalement en ce qui regarde le temps, le lieu et les auditeurs. Weiss, comme l'on voit, croit avoir trouvé dans le récit qu'il fouille avec une rare ténacité, le filon et les veines. Les indices sont caractéristiques. Ce sont, d'après lui, ces demi-contradictions qui affleurent presque partout; elles prouveraient que l'auteur n'a pas toujours bien compris son document écrit, qu'il l'a déformé, accommodé à sa manière personnelle de comprendre le miracle de la Pentecôte. Nous extrayons ces remarques de son commentaire sur les Actes publié dans les *Texte und Untersuchungen*, et pour plus de clarté nous les distribuerons en trois groupes. Quel est le nombre des disciples

qui reçurent le Saint-Esprit? Quelle est la résidence actuelle des Juifs qui sont les témoins du prodige? Quelle est la nature du « parler en langues »?

Quels sont ceux qui ont eu part aux charismes du Saint-Esprit? Faut-il comprendre dans ce nombre, en plus des Apôtres, les cent vingt disciples? Les versets 1 et 4 feraient penser à toute la communauté chrétienne. Le ℣. 7 contredit cette donnée, dit Weiss; il est difficilement croyable que les cent vingt soient tous des Galiléens. Le rédacteur, croyant que sa source ne parlait que des douze, aurait inséré cette remarque qui atténuerait et restreindrait l'ἅπαντες des versets 1 et 4. Cette critique nous semble peu fondée et nullement décisive. La réflexion des Juifs témoins du miracle est justifiée par le fait que la plupart des disciples et les principaux d'entre eux étaient galiléens et que la communauté passait pour telle; rien ne s'oppose, du reste, à ce que tous fussent originaires de la province du Nord. Nous croyons que les dons du Saint-Esprit furent communiqués à tous les disciples et non pas seulement aux Apôtres, parce que le contexte l'exige, et aussi parce que la prophétie à laquelle saint Pierre se réfère dans son discours, semble confirmer cette hypothèse. Ce qu'il y a d'essentiel et de caractéristique dans ce fragment de Joël, c'est l'abondance de l'effusion du Saint-Esprit, son extension surtout; tous prophétiseront, jeunes gens, jeunes filles, vieillards, tous les serviteurs, toutes les servantes de Yahwé. Le ℣. 14 confirme ce résultat. Quand Pierre se détache avec les onze et prend la parole pour justifier les siens, en disant οὐ γὰρ οὗτοι... μεθύουσι, il semble désigner du doigt toute la communauté.

La difficulté relative à la résidence et à l'habitation actuelle de cette foule juive venue de toutes les parties de la Diaspora, est plus sérieuse, et Weiss l'a très bien mise en relief. L'auteur en parle pour la première fois au ℣. 5; puis il détaille dans les ℣. 9-12 leur nationalité, leur lieu d'origine, leur langue maternelle, « la langue dans laquelle ils sont nés », afin d'expliquer la nature et la grandeur du prodige. La phrase « ἦσαν δὲ ἐν Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι » semble indiquer un domicile permanent. Ces Juifs en résidence à Jérusalem ne seraient donc pas des pèlerins. On devrait les concevoir comme nés dans la Diaspora et revenus par religion et par piété (ἄνδρες εὐλαβεῖς) sur la montagne sainte, heureux de prendre part à la « béatitude de ceux qui habitent à Sion, près de la maison du Seigneur ». Quelque long que puisse être le séjour des pèlerins venus de loin à Jérusalem pour y célébrer le cycle des fêtes, ils n'étaient que des hôtes, ils n'étaient pas κατοικοῦντες. Mais dans l'énumération qui est faite au ℣. 9, nous trouvons des

Juifs qui sont dits κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν. Un habitant de Jérusalem n'est pas en même temps un habitant de Mésopotamie. Il y a contradiction, dit Weiss, entre les données des ℣. 5 et 9, d'autant plus qu'au ℣. 10 il est fait mention d'ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, lesquels ne peuvent avoir leur résidence en Palestine. Nous serions encore en présence d'une mauvaise interprétation de saint Luc; il n'a pas compris sa source, il a cru que les Juifs en question étaient des hôtes de passage à Jérusalem, des pèlerins.

Y a-t-il une contradiction réelle? Hilgenfeld, qui maintient l'unité du récit, une unité mythique comme on le verra plus loin, a recours à un expédient singulier. Il retranche comme gloses malheureuses du rédacteur κατοικοῦντες du ℣. 5 et ἐπιδημοῦντες du ℣. 10. Il maintient κατοικοῦντες du ℣. 9 comme étant indispensable; seul il figurait, d'après lui, dans la source primitive.

Nous pensons avec saint Chrysostome que les Juifs dont il est parlé ici sont des habitants de Jérusalem et non pas des pèlerins. C'est la piété qui a les fait revenir de la Diaspora : τὸ κατοικεῖν εὐλαβείας ἦν σημεῖον· πῶς; ἀπὸ τοσούτων γὰρ ἐθνῶν ὄντες καὶ πατρίδας ἀφέντες ᾤκουν ἐκεῖ (1). Les nombreuses colonies qui viennent encore aujourd'hui de très loin, de Bockara et de Samarcande, se grouper sur la montagne de Sion confirment la vraisemblance de ce fait. Du reste, nous savons par les Actes, VI, 9, que les colonies des Juifs hellénistes étaient nombreuses et influentes à Jérusalem. Faut-il faire fléchir le sens de κατοικοῦντες du ℣. 9? Blass qui est un hellénisant de première force, comme l'on sait, a osé le faire. C'est une périphrase, dit-il; « cum non exstet gentile, necessario περίφρασις adhibetur (οἱ κατ' = οἵ κατῳκοῦμεν scil. ποτέ) ». Le κατοικοῦντες du ℣. 5 n'est pas suceptible de cette atténuation; son sens plein doit lui être maintenu. De plus, quand saint Pierre veut justifier les siens devant la foule juive énumérée précédemment, il ne semble pas parler à des étrangers, à des *peregrini*. Ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλήμ, 14. L'opposition que l'on cherche à établir entre les ℣. 5 et 10 n'est pas irréductible. Le sens de ἐπιδημεῖν a été fixé par Wieseler d'une façon très heureuse. Tandis que κατοικεῖν désigne une habitation en général, ἐπιδημεῖν signifie spécialement le séjour d'un étranger dans un pays qui n'est pas le sien; que ce séjour soit transitoire ou définitif, le mot ne le détermine pas par lui-même.

Il n'y a donc pas de contradictions dans le récit relativement au nombre des pneumatiques et à la résidence des Juifs témoins du miracle. Les textes, sans qu'il soit besoin de les solliciter, s'harmonisent

(1) *In Acta Apostolorum, Homilia* IV, LX, p. 44.

d'eux-mêmes. Weiss n'est donc pas fondé à distinguer entre un document primitif et des retouches postérieures.

A-t-il été plus heureux dans son explication du « parler en langues », nous ne le croyons pas. Il y aurait d'après Weiss, avons-nous dit, des détails qui se heurtent sur la nature du charisme. Les uns feraient penser à un don des langues proprement dit qui aurait permis aux apôtres de parler tous les idiomes des peuples qu'ils devaient évangéliser, et, par ailleurs, il semblerait qu'il s'agit ici de la première apparition de la glossolalie. Le rédacteur, écrivant de longues années après, n'ayant pu se rendre compte du premier phénomène, aurait défiguré sa source, pas assez cependant pour qu'il n'en subsiste pas quelques vestiges.

La remarque est digne d'examen ; elle rend compte, croyons-nous, des divergences significatives et des explications nettement opposées que nous trouvons même chez les interprètes catholiques. Il suffit de citer parmi ces derniers le professeur Felten et le Père Cornely (1). Le premier croit que le don des langues du chapitre II ne doit pas être confondu avec la glossolalie de l'église de Corinthe et avec les deux manifestations du Saint-Esprit rapportées par les Actes X, 46 et XXIX, 6. Le don des langues du jour de la Pentecôte aurait été confié exclusivement aux Apôtres ; son but essentiel eût été l'apostolat. Le Père Cornely, au contraire, l'assimile complètement au charisme dont parle saint Paul, Ire aux Corinthiens XII-XXV et aux manifestations pneumatiques survenues lors du baptême de la famille de Corneille et des disciples de Jean. Il lui a suffi de rapprocher et de comparer les textes relatifs à la glossolalie avec le récit du miracle de la Pentecôte pour conclure qu'il s'agit du même phénomène. Le charisme du « parler en langues » n'aurait donc pas été donné principalement en vue de la prédication. Les cent vingt, qui n'ont aucune mission apostolique, l'ont reçu, nous croyons l'avoir démontré. Les pneumatiques de Corinthe, la famille de Corneille, les disciples de Jean, ceux dont parle Irénée (2) ne sont pas non plus des prêcheurs. Quelque bref que soit le récit de saint Luc sur la nature des phénomènes pneumatiques, nous y relevons cependant deux traits qui ont une analogie singulière avec les manifestations décrites par saint Paul. Nous savons que le glossolale de Corinthe célébrait les grandeurs de Dieu ; la louange, telle était la fin de ce charisme si étrange ; le glossolale était mû par l'Esprit, entièrement sous son action. Or la communauté chrétienne de Jérusalem, les apôtres et les disciples sem-

(1) *In* Ia *ad Corinthios*, p. 413.
(2) *Contra haereses*, V, 6, 1.

blent aussi complètement dépendants de l'Esprit; « ils parlent d'autres langues selon que l'esprit leur donnait de s'exprimer », καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι. Ils célèbrent les grandeurs de Dieu, v, 14, comme les glossolales de Corinthe. On peut donc légitimement conclure que le miracle de la Pentecôte n'est que la première manifestation de la glossolalie, laquelle deviendra à peu près générale dans les communautés chrétiennes. Du reste les apôtres ne semblent pas avoir fait usage de ce don dans leurs missions apostoliques, et si l'on comprend le rôle providentiel des Juifs de la Diaspora, si l'on observe que les apôtres, dès leur arrivée dans une ville grecque, débutent à la synagogue, s'adressent d'abord aux Juifs, puis aux prosélytes et en dernier lieu aux païens, on laissera ces conceptions qui nous les représentaient se lançant à travers le monde en des chevauchées hardies, et atteignant du premier bond les peuples inconnus, ceux que la langue et les usages rendaient le plus inaccessibles.

Nous croyons que la conception erronée que Weiss s'est faite de la glossolalie a été la cause de sa méprise et de son hésitation exégétiques. Si l'effet du charisme se réduit à quelques paroles inarticulées, à des sons incompréhensibles, il est évident que les pneumatiques de la Pentecôte ne sont pas et ne peuvent être des glossolales, puisque les langues qu'ils parlent sont reconnues et que leurs paroles sont comprises. Au lieu de distribuer les textes relatifs au don des langues sur divers registres réservant l'un pour les phénomènes de glossolalie, l'autre pour le miracle des langues, au lieu d'imaginer un récit documentaire qui aurait été défiguré par un rédacteur inintelligent et inconscient, il est plus sage et plus critique de les fusionner et de chercher à les harmoniser. La tentative pour reconnaître une source primitive nous semble tout à fait risquée.

On nous permettra de rapporter ici l'explication d'Hilgenfeld. Le miracle tel que le premier rédacteur l'a compris ne consisterait pas en ce que les apôtres parlent des langues diverses; il ne serait que la faculté d'entendre dans sa propre langue des sons prononcés en un idiome étranger. Les ℣. 4, 6, 11, où il est dit que les Apôtres parlent ces langues étrangères doivent être interprétés dans le sens du ℣. 8, qu'il faut prendre à la lettre. La transformation de l'idiome palestinien que parlaient les apôtres en l'idiome particulier des Juifs de toutes les nationalités, tel serait le miracle de la Pentecôte, d'après Hilgenfeld (1). A quel résultat tendent les efforts du critique? Le jour

(1) « Ausdrücklich gesagt wird nur, dass von den Juden aus allen Völkern ein Jeglicher in seiner eigenen Sprache die wunderbaren Reden der Jünger vernahm oder verstand. Dass auf

de la Pentecôte, dit-il, a été le Sinaï de la loi nouvelle. L'auteur se l'est représenté comme tel et, pour le décrire, il s'est servi d'une amplification rabbinique qui a été pour lui une sorte de cliché littéraire. On enseignait dans les écoles que le décalogue avait été annoncé à tous les peuples de la terre et que la voix de Dieu pour se faire entendre s'était fragmentée en autant de langues. Philon (1) raconte que les dix commandements furent annoncés à l'humanité par un son animé, par une voix qui s'exprima et s'articula dans les langues des auditeurs. Les rabbins se posaient la question : comment est-il possible qu'un mot prononcé dans un idiome puisse être compris de tout l'univers? leur solution était facile, quoique un peu primitive. Lorsque la voix sortit, elle se divisa en 70 voix et en 70 langues, et les 70 peuples de la terre l'entendirent et la comprirent.

On a dit de ce rapprochement qu'il dénotait un manque de goût; nous pouvons ajouter qu'il n'est pas heureux. De quelque façon que l'on imagine l'apparition des langues, leur nature et leur symbolisme, il n'y a pas de relation à établir entre la conception rabbinique de la promulgation de la loi et le phénomène du jour de la Pentecôte. Les langues de feu sont le signe que le pouvoir de parler en langues est donné à chacun des fidèles réunis au cénacle, tandis que les explications du Talmud se réfèrent à toute autre chose. Et à moins de se dérober à l'évidence du texte, il faut admettre que les apôtres ont conscience qu'ils parlent d'autres idiomes, et que les Juifs de toute nation ont conscience, eux aussi, qu'ils les entendent parler dans leurs propres langues et non pas, comme le veut Hilgenfeld, qu'ils entendent dans leurs langues maternelles les paroles prononcées par les pneumatiques en leur idiome araméen.

*
* *

Les chercheurs de sources semblent s'être donné rendez-vous au chapitre VI, et quelque divergentes que puissent être leurs fouilles, chacun est convaincu de son succès personnel, d'avoir donné le coup de pic heureux.

Il importe de mettre le lecteur au courant de l'état actuel de l'exégèse relativement à l'épisode de saint Étienne qui comprend, comme l'on sait, l'ordination des diacres, — la comparution d'Étienne et son apologie, — et enfin la lapidation. Une discussion intéressante est engagée aujourd'hui pour savoir s'il s'agit au chapitre VI de l'institution pre-

dem ἀκούειν in diesem Sinne der Nachdruck liegt, erhellt schon aus II, 8. Diese Thatsache wird auch nicht aufgehoben durch, II, 11. » *Zeitschrift für wiss. Theol.*, 1895, p. 93.

(1) *De decem oraculis* 9 (*opp.* II, 184). *De septenariis* 22 (*opp.* II, 295).

mière du diaconat ou d'une ordination de diacres. On connaît la variante du *codex Bezae* et le texte β de Blass (1). D'après cette recension les veuves des Juifs Hellénistes auraient été négligées dans le service quotidien par les diacres hébreux. Les apôtres saisis d'une plainte convoquent les disciples et les prient de désigner pour être préposés à cette diaconie sept hommes d'entre eux dont ils garantiraient eux-mêmes la prudence et la probité. Les septemvirs élus ont tous des noms grecs; l'un d'eux est même un prosélyte d'Antioche : ils semblent être tous des Hellénistes, c'est-à-dire des Juifs nés dans la Diaspora et fixés à Jérusalem, institués pour le service exclusif des Hellénistes. Qu'avant eux déjà des diacres hébreux soient en fonction, que simultanément ils continuent à exercer leur ministère à l'égard des veuves et des pauvres de leur tribu, cela paraît tout à fait vraisemblable. Ce n'étaient pas les apôtres qui auparavant pouvaient suffire à la fois à la diaconie des tables et à la diaconie de la parole, étant donné les milliers de disciples qu'ils devaient enseigner et conduire : s'ils eussent eux-mêmes distribué les secours aux indigents, les irrégularités signalées n'auraient pas été commises, à moins de les rendre responsables de négligence. D'ailleurs comment croire que le groupe hébreu qui semble dominant à Jérusalem, puisqu'en plus de l'indigénat, il a l'avantage d'être le plus nombreux, d'appartenir à la famille et à la patrie de Jésus et des apôtres, aurait toléré que sept diacres, tous Hellénistes, spécialement élus pour protéger les veuves de leur nation, fussent à eux seuls chargés de ses intérêts. Nous ne pouvons nous résoudre à l'accepter. Ce parti avait ses diacres à lui qui, fonctionnant déjà avant l'élection des sept, fonctionnèrent après. A la suite de Blass, d'Hilgenfeld et de Belser, nous croyons qu'il s'agit ici non pas de l'institution primitive du diaconat, mais d'une ordination de sept diacres hellénistes, pour le service des Hellénistes. Tel est le premier événement que la critique a exploité pour y découvrir des sources et des documents. Elle espère encore davantage du discours prononcé par saint Étienne devant le Sanhédrin.

Sur les dénonciations de ses compatriotes, des juifs Hellénistes, saint Étienne est amené devant la haute assemblée; il doit se justifier d'avoir blasphémé contre le lieu saint et contre la loi. Le prince des prêtres lui demande : Est-ce vrai? Étienne répond par un long discours qui semble ne pas répondre, ne pas être en situation. On a cherché quel pouvait être l'intérêt et le but de ce plaidoyer, à pre-

(1) VI, 1 est selon la recension romaine : ὅτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν ὑπὸ τῶν διακόνων τῶν Ἑβραίων. La leçon de D est moins caractéristique : ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων.

mière vue incohérent, bâti de citations de l'Ancien Testament qui ont l'air tout à fait disparates. Le diacre helléniste a-t-il voulu distraire et édifier ses juges, ou bien a-t-il voulu se défendre et faire son apologie? Deux hypothèses principales ont été proposées par les critiques, celle de Baur et celle de Wendt; cette dernière peut être dite traditionnelle puisque nous la trouvons déjà chez saint Augustin. Le thème du discours de saint Étienne, selon Baur, aurait été celui-ci : plus Dieu s'est montré miséricordieux et libéral à votre égard dès le commencement de son alliance avec vous, plus vous vous êtes raidis contre lui et vous avez endurci votre cœur. Ce que vos pères ont toujours fait, vous l'avez fait aussi à l'égard de Jésus. L'explication traditionnelle nous semble plus heureuse. Le discours prononcé serait une vraie apologie de la part de l'accusé qui, en rappelant le Sinaï, en exaltant Moïse, écartait l'accusation de blasphème contre le saint législateur. Il n'a pas non plus médit du τόπος ἅγιος, du temple; il en a parlé avec respect, mais sans superstition comme le faisaient les Juifs; il leur montre que la présence de Dieu, que le salut ne sont pas attachés à lui; longtemps avant son existence, avant qu'Israël eût pris possession de la terre sainte, Dieu était présent à son peuple, lui donnait la révélation et la loi, de préférence dans un pays étranger. Du reste, d'après Salomon lui-même et les prophètes, quel temple suffisait à contenir celui qui a son trône dans le ciel et dont les pieds posent sur la terre comme sur un escabeau? La critique a pris parti pour l'une ou pour l'autre de ces hypothèses, et a exploité ce désaccord dans l'intérêt de ses tendances de dissection. Il ne nous reste plus pour renseigner le lecteur qu'à noter la contradiction que Weiss dit avoir relevée dans le récit de la mort d'Étienne. Cette mort aurait une double physionomie, d'après lui : tantôt elle paraît être le fait de la justice populaire et a le caractère d'un vrai lynchage, tantôt elle semble être entourée de tous les apprêts d'un jugement légal, tout à fait en forme. La rédaction aurait transformé sa source en lui laissant cependant quelques traces de son contenu primitif.

Tels sont les motifs qui ont provoqué ce rendez-vous des chercheurs de sources. C'est Feine d'abord, un esprit assez modéré, presque timide, auquel il ne déplaît pas de prendre quelquefois des airs d'hypercritique. D'après lui, nous nous trouverions en présence d'un nouveau document distinct de la source hiérosolymitaine. Il viendrait se croiser dans tout cet épisode d'Étienne avec le document primitif. Le discours de saint Étienne est une pièce composite de ces documents; à la source hiérosolymitaine, il faut attribuer VII, 22-28, 35-43, 51-53;

les versets : 2-21, 29-34, 44-50 ont été puisés dans le document nouveau spécial à l'épisode d'Étienne. Ce qui a poussé Feine à faire cette section aussi hardie, ce sont les deux hypothèses émises plus haut sur la nature et sur le but de ce discours. Puisqu'il est composite, la source première ne peut être simple ; elle doit être aussi composite. Dans la source hiérosolymitaine, Étienne se défendait d'avoir blasphémé contre Dieu et contre Moyse en montrant aux Juifs que ce sont eux qui sont les blasphémateurs, ceci pour plaire à Baur. La source nouvelle aurait contenu la réfutation des calomnies prêtées au diacre contre le lieu saint; l'hypothèse de Wendt était ainsi sauvegardée. Ce sont des hypercritiques, comme Spitta et Hilgenfeld, qui donnent une leçon de modération et de bon sens à ce conservateur candide. Le premier maintient l'unité absolue du discours qu'il place dans la source A ; il a une conception un peu différente du but de ce plaidoyer; l'auteur, selon lui, aurait voulu prouver la Messianité de Jésus à ceux qui, acceptant l'autorité de Moïse, se scandalisaient à la fois et du rejet dont il avait été victime et de ses attaque contre le sanctuaire, le temple et la loi. Hilgenfeld sourit de la bonne volonté de Feine qui veut se concilier les sympathies des deux écoles, et il lui rappelle Salomon qui propose de couper en deux l'enfant tout vivant, pour que chacune des deux mères en ait une part.

La critique de Weiss est relativement modérée et sage. Il ne croit pas que l'élection des septemvirs soit puisée à une source nouvelle. La comparution d'Étienne devant le Sanhédrin serait une addition du rédacteur. Quant au discours, il est substantiellement un, malgré quelques gloses assez insignifiantes. Toutefois, le vieux professeur semble obsédé par la soi-disant contradiction qui ressortirait du récit de la lapidation.

Wendt, qui a toujours refusé d'entrer dans les raffinements de la critique, se croit obligé d'admettre un document écrit. Dans toute la partie consacrée à la communauté primitive, dit-il, on ne peut affirmer avec certitude l'existence d'une source écrite, que pour l'histoire d'Etienne. Quel en est le motif? C'est que, si le choix des matériaux du discours est conditionné par l'accusation, le rapport du discours à l'accusation n'est pas mis en relief. Ceci prouverait tout au plus que saint Luc n'a pas voulu nous faire une composition artificielle, et combien peu il était préoccupé de mettre au point le plaidoyer qu'il voulait nous conserver. Nous arrivons enfin à Hilgenfeld. Le chapitre VI nous mettrait, d'après lui, en présence d'une situation tout à fait nouvelle à laquelle nous n'étions pas préparés. Il présuppose d'abord, dans la communauté de Jérusalem, un élément très important, très influent,

le groupe helléniste, un vrai régime de secours organisé à l'égard des veuves, puis d'après la recension β, l'existence de diacres hébreux auxquels on adjoint sept diacres grecs. Je n'insiste pas sur les autres nouveautés, sur les autres différences que note Hilgenfeld, particulièrement sur les sympathies populaires très vives, très accentuées dans les premiers chapitres, qui semblent tout à fait disparues avec l'épisode d'Étienne, encore moins sur la position des deux documents par rapport au judaïsme, car ces remarques nous rappellent les jours mauvais du critique, ceux de sa jeunesse et de sa maturité.

Il n'est donc pas exagéré de dire que jamais épisode biblique n'a été fouillé avec autant d'ensemble et d'entrain que celui-ci; l'état dans lequel les critiques nous le laissent, le font comparer à un champ de ruines excavé et miné de toute part. Quoique notre but soit moins de les réfuter que de décrire leur procédé et leurs résultats, il importe de signaler leurs contradictions, car ils n'ont pas de meilleurs adversaires qu'eux-mêmes. Feine, Hilgenfeld croient devoir admettre, avons-nous dit, un document tout à fait spécial que le rédacteur aurait croisé avec le précédent. Spitta s'est refusé à cette hypothèse. Les registres A et B lui suffisent ici, comme partout ailleurs, pour loger les faits et les discours des Actes. Les différences qu'accentuent les autres ne lui paraissent pas si grandes qu'elles nécessitent la création de casiers surnuméraires. Il en est de même pour Weiss. Un examen attentif et impartial des chapitres VI et VII, nous amène donc à ce résultat, qu'il n'y a pas de données contradictoires dans les récits. Sans doute, la narration pourrait être plus claire, l'épisode de saint Étienne suppose une situation plus développée, fait sous-entendre une organisation déjà établie, déjà en fonction, un grand espace qu'il faut combler : mais nous ne voyons pas de contradictions irréductibles. La communauté chrétienne compte déjà un élément important de Juifs hellénistes, ce qui surprend Hilgenfeld, quoi de plus vraisemblable, si l'on interprète comme nous l'avons fait, le chapitre II, si l'on admet que ces Juifs de toute langue ont leur résidence à Jérusalem? Leur naissance et leur éducation dans la Diaspora, leur contact inévitable avec les Grecs les ont prémunis contre les conceptions messianiques étroites et sectaires qui dominaient en Palestine; n'ayant pas de motifs de haïr Jésus, quoi d'étonnant s'ils sont entrés en masse dans la religion nouvelle? On peut en dire autant de la mort d'Étienne qui a tant tourmenté Weiss. La double physionomie que le rédacteur lui a conservée, d'être à la fois un meurtre populaire et un meurtre légal, nous semble bien en situation. Les autorités religieuses savent bien qu'elles n'ont pas le droit d'ordonner l'exécution du con-

damné, quoique cependant le martyre de saint Jacques le Mineur, l'éloignement du procurateur de Jérusalem, son parti pris d'intervenir le moins possible dans les choses religieuses du Sanhédrin, nous disent assez que les prêtres ne se préoccupent pas outre mesure du pouvoir romain et peuvent se mettre à l'aise avec lui. Ils soulèvent le peuple, provoquent chez lui une fureur sainte, pour faire croire qu'ils ont été poussés en quelque sorte à agir par voie légale; ils auront pour excuse, si un jour ils doivent rendre compte de cette mort, la solidarité collective d'abord, et le fait qu'ils y ont été contraints pour prévenir une sédition.

*
* *

Ce que nous blâmons chez ces critiques, ce n'est pas leur préoccupation et leur zèle dans la recherche des sources, c'est l'esprit qui les dirige et qui stimule leur activité. Ils soulignent avant tout les textes obscurs; ils grossissent les difficultés, les déclarent contradictoires et incohérentes avant d'essayer de les résoudre, procédé qui nous étonne de la part de Weiss, dont les tendances, pour d'autres livres, sont essentiellement harmonistiques. Accuser le rédacteur d'inintelligence et d'incurie, le rendre responsable de maladresses flagrantes, nous semble bien osé, surtout quand on déclare saint Luc l'auteur du livre, un témoin attentif et scrupuleux par conséquent, qui a la préoccupation de bien voir, de se rendre bien compte, d'écrire avec ordre et exactitude.

Leur attention ayant été absorbée par les infiniment petits, distraite par la revue détaillée de tous les textes, ils ont négligé le seul point de vue qui pouvait éclairer leur critique. On a remarqué que, malgré la diversité des matériaux, des faits, des personnages et des temps, un même dessein se montrait dans le livre des Actes, qu'un même esprit circulait dans tous les épisodes, que le style, quoique autrement coloré dans les deux parties, avait cependant çà et là, dans l'une et dans l'autre, des ressemblances caractéristiques; on a noté surtout cet accent de triomphe bien net, bien détaché, qui sonne comme un refrain, pour conclure chaque narration importante, chaque discours signalé. Jülicher mieux que tous ses devanciers a mis en relief la marche triomphale du livre. Selon lui, son titre n'est pas : *l'histoire de la diffusion du christianisme de Jérusalem à Rome,* mais plutôt : *l'histoire de la puissance de Dieu dans les Apôtres.* Ils sont puissance divine avec Jésus et après Jésus. Le progrès du christianisme dans le monde, sa force

d'expansion domine tout, et cette idée semble avoir présidé au choix des matériaux et des événements. La narration procède par bonds, par explosion. Nous ne devons donc pas nous étonner, si parfois nous nous trouvons subitement en présence de situations imprévues, on pourrait dire improvisées, s'il y a des vides entre les divers épisodes et les groupes de faits. Cette idée, puisqu'elle se retrouve dans toutes les pages du livre, doit être une conception personnelle de l'auteur. Elle est une vue générale, rétrospective, des premiers événements du christianisme, presque une philosophie de l'histoire; elle exige une réflexion mûrie, et un lointain assez distant pour que les faits puissent être embrassés d'un seul coup d'œil, pour que la diffusion de l'Évangile apparaisse nettement comme l'œuvre *progressive et calculée* de la puissance de Dieu et de son Esprit. Elle n'est donc pas primitive ou du moins, il est peu probable que l'auteur l'ait trouvée dans ses documents, lesquels devaient être plutôt anecdotiques. C'est lui qui l'a introduite dans sa narration, elle est son œuvre. Chaque fois que nous la trouverons, nous pourrons la souligner comme la marque indiscutable du rédacteur, et nous citerons immédiatement comme exemples : II, 47[b], — IV, 33 — V, 14 — VI, 7. Le principe que nous venons d'émettre peut donc servir en quelque sorte de premier criterium. Celui de la langue et de la syntaxe, sur lequel on a tant compté, n'a pas toujours donné des résultats précis. Des philologues à la fois hellénistes et hébraïsants hésitent souvent pour dire si telle ou telle expression, assez caractérisée cependant, a une origine grecque ou sémitique. Au surplus, nul ne sait et ne peut savoir en quelle mesure le grec classique de saint Luc a été influencé par le grec biblique des Septante. Ce second critérium doit donc être appliqué avec tact et discrétion, même par des experts. On nous dispensera d'y avoir recours.

Voici brièvement les textes que nous croyons avoir le caractère de retouches et qui semblent être l'œuvre personnelle de saint Luc.

Chap. I. — Je ne parle pas du récit de l'Ascension, sur lequel nous ne pouvons arriver à des conclusions suffisamment probables. La narration des Actes suppose un supplément d'informations qui manquaient à l'évangéliste. Comment l'auteur les a-t-il connues, les a-t-il trouvées dans son document, nous l'ignorons. Le v. 19 est une glose manifeste; il a été au moins transformé par le rédacteur, s'il n'est pas complètement son ouvrage. Volontiers nous détacherions du discours primitif le ℣. 18, relatif à la mort de Judas, qui n'en fait pas pas partie nécessairement, loin de là, et nous le croirions introduit par saint Luc.

Chap. II. — On a vu l'insuccès des critiques qui ont voulu faire un

départ précis entre la source écrite et les retouches. La description de la communauté primitive, 42-47, trahit des hésitations sur les particules, sur les liaisons et même sur certains détails. Les diverses solutions qui en ont été données en sont la preuve. Elle peut avoir été modifiée. Le ℣. 47[b] nous semble appartenir à la série des textes propres à l'auteur.

Chap. iv. — Il en est de même du ℣. 33. Ce texte assez caractéristique par lui-même rompt, de plus, la suite du récit. Le ℣. 34 se relie intimement au ℣. 32 par-dessus le verset intermédiaire, ce qui ne peut être mis en doute.

La mention de Barnabé ne doit pas être primitive, comme Weiss l'a remarqué. Il est dit ii, 25 que tous ceux qui avaient des biens, les vendaient et en apportaient le prix aux apôtres, ce qui semble être un fait sinon universel, du moins très commun, et, ici, on loue spécialement Barnabé de s'être dépossédé de son champ en faveur de la communauté. Nous pensons que saint Luc, qui fut en relation avec le Cypriote devenu apôtre, a voulu nous dire dans quelles circonstances il entra dans la communauté et comment il fut discerné par les douze. La remarque avait son importance dans un temps où le communisme était tombé en désuétude.

Chap. v. — Nous avons déjà signalé le ℣. 14. Il a tout a fait le caractère d'une glose postérieure, et semble n'être pas en place. Le lien causal exigé par le ℣. 15 n'est pas avec le ℣. 14, mais avec le ℣. 13.

Chap. vi. — L'accent de triomphe qui suit tout événement important, se laisse facilement reconnaître dans le ℣. 7 que nous avons noté plus haut. L'institution des diacres hellénistes donne un élément de force à l'apostolat. L'auteur a voulu le mettre en relief avant d'arriver au ministère de saint Étienne. On ne doit pas le considérer comme l'antécédent logique du ℣. 8, puisqu'il clôt le récit précédent.

Chap. vii. — La mention de saint Paul dans la lapidation de saint Étienne, interrompt évidemment la narration. Elle est vraisemblablement l'œuvre de saint Luc, qui amorce et prépare dès maintenant l'histoire de son maître. Nous en dirons autant des ℣. 1 à 3 du chapitre viii.

Nous ne poursuivrons pas davantage ce recueil. Les résultats semblent peu appréciables; cependant il n'est pas de détail, si minime soit-il, que le critique doive négliger. Il n'y a que ceux dont l'harmonistique exagérée et intransigeante est le premier principe d'herméneutique, résolus qu'ils sont à traiter par une forte exégèse les textes difficiles, qui pourront ne pas voir, nous ne disons pas que ces quelques textes seuls, soient l'ouvrage du rédacteur; nous n'a-

vons signalé que ceux qui portaient vraiment sa marque. A-t-il, en plus, mis en ordre son document écrit? Lui a-t-il fait subir une refonte? L'a-t-il complété, et dans quelle mesure? Ce sont là des questions que nous ne pouvons résoudre. Nous sommes donc amenés à cette déclaration finale : autant il est peu critique de nier *a priori* la possibilité de documents écrits, de méconnaître quelques traces de retouches postérieures dans le livre des Actes, autant il est périlleux et divinatoire de vouloir distinguer partout la source écrite du travail du rédacteur. Telle est l'unique conclusion que nous croyons devoir déduire de cette enquête. Nous avons voulu surtout exposer les procédés de la critique contemporaine et nous avons montré son œuvre dans deux épisodes assez caractéristiques. Dans un prochain article, nous étudierons le problème spécialement en ce qui regarde la seconde partie du livre et nous donnerons les résultats généraux.

Fr. V. Rose, O. P.

Fribourg.

L'ECCLESIOLOGIE
DE L'ÉPITRE AUX ÉPHÉSIENS

(ÉPH. III ET IV.)

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

L'étude de la doctrine de saint Paul attire de plus en plus l'attention des exégètes. La recherche et la fixation des idées de l'Apôtre sur les éléments qui constituent le dogme est un travail des plus attachants par les horizons qu'il peut ouvrir et (faut-il le dire?) par les quelques illusions qu'il peut contribuer à dissiper. On ne peut plus aujourd'hui se représenter l'enseignement inspiré des Épîtres comme un jet unique et puissant, sans intermittences, sans lacunes. La grande autorité qui s'attache, dans toutes les confessions, au nom de saint Paul ne défend pas de surprendre chez lui une progression dogmatique, qui, commencée timidement dans ses premiers écrits, n'atteint que plus tard l'intégrité de sa force et de son étendue. Sa psychologie intérieure et les circonstances extérieures si diverses de sa vie ont dû influer non seulement sur l'expression de sa pensée, mais sur la constitution de cette pensée elle-même. Les conceptions de son esprit ont subi le contre-coup des événements qui ont marqué son existence, et des modifications passagères de sa nature elle-même. Il est donc nécessaire de faire abstraction dans l'étude du paulinisme, non seulement du milieu théologique qui nous entoure, mais encore des idées trop générales sur le rôle et la mission de l'Apôtre qui masqueraient, peut-être trop complaisamment, le côté concret de son enseignement. Sans doute on ne trouvera pas toujours cette marche ascendante et savamment ordonnée de notions plus simples à des idées plus complexes, d'une doctrine esquissée à une doctrine développée tout au long avec preuves à l'appui. Les conditions dans lesquelles les Épîtres ont été composées ne se prêtaient guère à ces effets de rhétorique. Bien souvent Paul répète vers la fin de sa vie apostolique ce qu'il disait dans ses premières épîtres.

Mais on pourra fréquemment suivre en lui le travail d'une pensée qui s'éclaircit et se précise, et constater dans les développements qu'il apporte à sa thèse, ou dans les raisons dont il l'étaye, le progrès de la conception qui est chez lui une des causes les plus fréquentes de la diversité des expressions. Le lien qui réunit la chronologie de ses épîtres à la forme de son enseignement n'est pas d'ailleurs si étroit qu'il ne se puisse quelque peu relâcher. La ligne logique des idées, n'est pas toujours en connexion parfaite avec la succession chronologique des écrits, et on doit prévoir entre elles un jeu assez étendu pour y placer l'action des circonstances accessoires qui modifiant l'expression, nous semblent à nous modifier la pensée. Les premières communautés chrétiennes n'ont pas eu toutes les mêmes besoins et les doctrines de l'Apôtre, indépendamment du caractère général qu'elles conservent dans la plupart des épîtres, se sont adaptées le plus souvent aux besoins des fidèles.

En étudiant avec ces précautions essentielles les données théologiques de saint Paul, on n'arrive pas toujours à voir dans les détails de son enseignement tout ce qu'y ont découvert certains théologiens qu'une conformité substantielle de leurs thèses avec les idées pauliniennes ne satisfait pas et qui essayent de ramener vers elles à la faveur d'une obscurité protectrice plus d'un texte des Épîtres. Dans ces matières où la déduction joue un certain rôle ne serait-il pas utile de limiter un peu les écarts de l'à-priori en se plaçant soi-même en face du problème historique ou en suivant dans le développement de la doctrine la marche des conceptions de l'Apôtre, au lieu de suivre docilement les raisonnements de son propre esprit qui peuvent être excellents, mais qui manquent d'un soutien textuel ou historique? La tentation, il est vrai, peut être forte en certaines circonstances, quand, par exemple, l'idée paulinienne, par ses dehors et la manière dont elle est présentée, paraît elle-même conduire vers une conclusion qu'elle ne justifie pas au fond. Mais la question ainsi résolue n'offre pas de garanties sérieuses, et la méthode qui consiste à étudier saint Paul par saint Paul, et à contrôler les données d'une épître par la doctrine d'une autre épître, paraît à la fois plus scientifique en soi et plus féconde en ses résultats.

C'est ce qu'a fort bien compris M. Ch. Gore, qui vient de publier une étude à certains points de vue très remarquable sur l'Épître aux Éphésiens (1). Son livre n'est pas fait pour les critiques de profession; cependant les résultats de la critique y sont consignés et servent de

(1) *The Epistle to the Ephesians* (Londres, Murray, 1898).

base à l'exposition de idées. Si malheureusement nous ne pouvons admettre toutes les déductions que l'auteur fait de certains textes et oublier (il prend soin de nous en faire souvenir à propos de certains passages caractéristiques) qu'il n'appartient pas à l'Église Romaine, rien ne nous empêche de déclarer que son ouvrage renferme des idées très neuves, très personnelles et souvent très justes sur lesquelles nous aurons à revenir. Déjà connu par ses études sur le N. T. par la grande sincérité de sa méthode et sa discussion toujours loyale (1), il nous fait espérer de nouveaux travaux qui seront, n'en doutons pas, dignes de leurs aînés. Son étude sur l'Épître aux Éphésiens est en certaines parties une réaction vigoureuse contre Hort dont l'ouvrage sur l'Église chrétienne, édité par son fils, a paru récemment (2). Sans souscrire absolument à la rigueur du jugement que M. Gore porte sur son devancier, rigueur qui paraît aller parfois jusqu'à l'injustice (3), on reconnaîtra que sur plus d'un point Hort s'est mépris, et que certaines de ses positions ne sont plus tenables.

C'est entre ces deux auteurs (4) que nous essaierons d'étudier la doctrine de l'Église dans Eph. III et IV. Non que nous puissions avoir la pensée de trancher entre eux un débat devant lequel les plus habiles s'arrêteront ; mais peut-être l'étude des textes et de leurs conséquences naturelles nous amènera-t-elle à partager, selon les cas, l'avis de l'un ou de l'autre critique.

Après avoir essayé de déterminer la situation doctrinale de l'Église dans les épîtres antérieures, nous examinerons plus spécialement les idées de saint Paul sur la catholicité et l'unité de l'Église.

I

La lettre circulaire que Tychique (5) devait remettre aux chrétientés de l'Asie et qui a gardé le nom d'Épître aux Éphésiens, appartient par sa date à la seconde phase de la vie et de l'enseignement de saint Paul (6). C'est pendant sa captivité à Césarée ou à Rome qu'il l'adressa

(1) *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, 1895. (Cf. *Rev. bibl.* 1er juillet 1896, p. 452). M. Gore a donné, de plus, dans la *Series of simple expositions* à laquelle appartient son Épître aux Éphésiens, *the Sermon on the Mount*, 1897.

(2) *The Christian Ecclesia* (Londres, Macmillan, 1897).

(3) « Not even Dr Hort's reputation of soundness of judgement could stand against many postumous publications such as *The Christian Ecclesia* » (p. 271).

(4) Eph. VI, 21, 22.

(5) On trouvera le *curriculum vitæ* et la nomenclature des principaux ouvrages du Dr Hort dans la *Rev. bibl.* du 1er janvier 1897, p. 161.

(6) Cf. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*, II, 225.

aux communautés chrétiennes vers lesquelles il envoyait un messager chargé de compléter de vive voix l'enseignement écrit, et de donner aux fidèles des nouvelles de l'Apôtre (1). La doctrine qu'il leur donne n'est pas nouvelle et même pour ce qui concerne le *secret* dont il s'est fait l'évangéliste et dont il est le martyr (2) les fidèles auxquels il s'adresse ont appris quelles étaient là-dessus ses idées principales. Il y a donc un enseignement ecclésiologique antérieur, et dont les Épîtres aux Thessaloniciens, aux Galates, et aux Corinthiens sont les représentants autorisés. L'idée que l'Apôtre se faisait alors de l'Église naissante ne différait pas sensiblement de celle qu'il expose et développe dans l'Épître aux Éphésiens, mais certains côtés de la question lui sont moins familiers, et ses lecteurs paraissent, à la manière dont il leur parle, être eux-mêmes moins familiarisés avec l'enseignement qu'il leur donne.

Dans ce qu'on a appelé le proto-paulinisme et qui comprend le cycle : Galates, Thessaloniciens, Corinthiens, et Romains, l'Église est déjà une société à part, vivant dans le monde d'un vie particulière, et essentiellement constituée par ceux qui croient en J.-C. Mais les termes dont l'Apôtre se sert pour la caractériser la présentent le plus souvent comme l'Église de Dieu (3), expressions qui paraissent être en rapport plus ou moins étroit avec certains passages de l'Ancien Testament où la réunion des Israélites qui est le peuple de Dieu est appelé aussi *Église* de Jahvé ou *église* du peuple de Jahvé (4), ou enfin, ce qui pour tout bon Israélite revenait au même, *Église* des saints, ou des fils d'Israël (5). Il est à peine besoin de rappeler que Paul ne se préoccupe pas dans ces passages de l'idée théologique de Dieu. Ce qu'il voit avant tout, c'est que cette église nouvelle est unique sur la terre, et l'expression dont il se sert n'est que le résultat de la relation qu'il établit dans son esprit entre l'ancien peuple d'Israël qui était le seul peuple de Dieu et l'Église (6) ou la communauté chrétienne qui est maintenant la seule Église de Dieu. L'appellation Église du Christ, qui sera fréquente plus tard en elle-même ou en ses équivalents (7) n'est pas encore entrée pleinement, semble-t-il, dans le langage de l'Apôtre. Les

(1) Malgré les arguments de Haupt (*Gefangenschaftsbriefe*, p. 74), on peut préférer Rome à Césarée (Cf. *Rev. Bibl.* 1er janvier 1898, p. 132).

(2) Eph. III, 1 et 3.

(3) I Cor. 1-2 : Παῦλος... τῇ ἐκκλησίᾳ, τοῦ Θεοῦ.ι. It. II Cor. I, 1. — I Cor. X, 32 Ἕλλησιν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ It. I Cor. XI, 16; XIV, 4; XV, 9; Galat. I, 13,... etc.

(4) Num. XX, 4; Deut. XXIII, 3, 8;... etc.

(5) Jud. XX, 2; Ps. CVI, 32;. etc. Eccli. III, 1.

(6) III Reg. (I Reg.), VIII, 14, 22; Psalm. LXXXVIII, 6; CXLIII, 1... etc.

(7) Philip. I, 1; IV, 21; Col. I, 2, 18; II, 7.

prérogatives du peuple juif, il les réclame encore pour la communauté nouvelle qu'il considère comme la réédification de l'ancienne Église que le Christ a rebâtie sur de nouvelles bases (1). La naissance de l'Eglise chrétienne était pour l'Apôtre l'accomplissement des anciennes prophéties, et la chute de la loi entraînait tout naturellement pour les fidèles de l'Évangile le droit d'être appelés comme autrefois les Israélites, les fils de Dieu (2). Dans l'esprit des Juifs, et par conséquent chez saint Paul dont la conversion n'avait pas changé immédiatement l'esprit nourri de l'ancienne littérature hébraïque, le plus grand don de Jahvé était de prendre Israël pour son fils (3). La séparation qu'il fallait opérer entre soi-même et les autres nations (4) pour mériter ce titre est mise par les plus récents écrivains bibliques en rapport avec l'Exode et les merveilles que Jahvé a accomplies pour séparer son peuple des Égyptiens. De même l'Apôtre met en rapport le titre de fils de Dieu avec la séparation que le chrétien doit opérer à son tour entre lui-même et la loi ancienne (5), les désirs de la chair (6)... etc. ».

Plus cette séparation sera complète et plus aussi ils seront dignes de faire partie de l'Église. La perfection intérieure est dans tous les cas, pour l'Apôtre, le signe des nouveaux convertis, ce qui doit les distinguer des Gentils et des Juifs. Être appelé à faire partie de l'Église ou désirer d'y être associé, c'est être appelé à l'écart du reste de l'humanité, vers un idéal que la plus grande partie du monde ignore, et c'est désirer vivre dans un but et dans un esprit tout différent (7). Et dévier de cette ligne de conduite, c'est par là même, sans qu'il soit besoin toujours d'un jugement de l'Apôtre ou du chef de la communauté, se mettre dans la nécessité de sortir de l'assemblée chrétienne (8). Cette perfection morale place les nouveaux chrétiens si fort au-dessus du reste des hommes que leurs affaires doivent se traiter entre eux et ne pas sortir de la communauté (9). Cette situation tout exception-

(1) Cette idée n'est d'ailleurs pas strictement paulinienne. Le rédacteur des Actes (xv, 16) met en rapport l'Eglise chrétienne avec le texte d'Amos « Je reviendrai, je réédifierai le tabernacle de David, je rebâtirai ce qui est tombé », etc... (*Amos*, ix, 11).

(2) Rom. viii, 14 et suiv. ; ix, 26... etc.

(3) Jerem. xxxi, 9.

(4) Isa. lii, 11.

(5) Gal. iv, 5, 6.

(6) Rom. viii, 13 et suiv... etc.

(7) I Cor. i, 26; ii, 6-8; viii, 28.

(8) I Cor. v, 7, ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην paraît devoir être pris non comme un précepte général de morale, mais comme un ordre se rapportant à la circonstance mentionnée au verset 1, et étant en relation avec le v. 11 : Ἐάν τίς ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ἢ πόρνος, ἢ πλεονέκτης... τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν, et avec le v. 13 : ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν.

(9) I Cor. vi, 8.

nelle qui est faite à l'Église chrétienne justifie ces appellations de « saints », « église des saints » dont saint Paul salue les membres de certaines communautés (1). Il ne faut pas sans doute prendre trop à la lettre, et considérer trop étroitement à notre point de vue moderne les expressions τοῖς ἁγίοις ou κλητοῖς ἁγίοις qui se rencontrent si fréquemment au commencement ou à la fin des épîtres pauliniennes. Saint Paul attache à ces mots la signification principale de *consacré* et de *séparé*, sans que, ainsi qu'on le voit en plus d'une circonstance, la perfection de la vie soit en parfaite harmonie avec la grandeur de la vocation. C'est le sens dans lequel plusieurs écrivains de l'Ancien Testament ont pris le קדוש hébreu (2). Mais le fond de l'idée demeure le même, l'Église chrétienne est une société très particulière, appelée à poursuivre un idéal de perfection, et consacrée, par le fait même de cette vocation, à Dieu et au Christ ressuscité.

Il n'y a pas, dans le paulinisme proprement dit, de description des rites par lesquels doit s'accomplir l'initiation dans la vie chrétienne et dans l'Église. Le baptême est mentionné d'assez bonne heure dans la littérature apostolique, mais l'Apôtre s'en remet le plus souvent là-dessus au soin de ses collaborateurs (3). Un passage de la première épître aux Corinthiens donnerait à croire d'ailleurs que saint Paul fut obligé plus d'une fois de fermer les yeux sur certaines pratiques baptismales qui n'étaient en elles-mêmes rien moins que théologiques (4). Il n'est pas cependant permis de conclure de ce passage à la généralité de la pratique elle-même. L'exagération dont certains fidèles agrémentaient leur dévotion est d'ailleurs une preuve que le baptême était chez saint Paul et chez ses fidèles le moyen unique d'entrer dans la communauté chrétienne. Le baptême était donné au nom de J.-C. La place prépondérante que saint Paul accorde au Christ (pas au Verbe), non seulement dans l'économie de la rédemption, mais encore dans l'œuvre de la création, l'invite à en faire le chef de l'Église et à mettre son nom et son baptême au seuil de l'initiation chrétienne. Les textes à l'appui de cette idée abondent dans les premières épîtres aussi bien que dans les dernières : il nous suffira de rappeler le premier chapitre de I Cor. où Paul revendique pour le Christ seul le droit de baptiser par l'intermédiaire de ses ministres. A peu près partout le baptême est

(1) I Cor. I, 2; II Cor. I, 1 et plus tard Rom. I, 7; Coloss. I, 2; Philipp. I, 1; IV, 21, etc.

(2) Exod. XXXV, 2; Ps. CXIII, 2 que la Vulgate a traduit : Facta est Judæa *sanctificatio* ejus pour *terre consacrée* »; Exod. III, 5... etc.

(3) I Cor. I, 14-17.

(4) I Cor. XV, 59. Τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τὶ καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν;

mis en rapport avec le Christ, avec son action ou son esprit (1). A vrai dire, la doctrine du baptême est plus développée dans les dernières épîtres. Il apparaît dans les premières cependant comme la seule porte ouverte sur la communauté des fidèles et le seul moyen de revêtir l'homme nouveau, le Christ (2), en s'assimilant les mérites de sa vie et les heureux effets de sa résurrection. Tout homme baptisé commence à faire partie de l'Église. Il est devenu un membre d'un même corps, et l'esprit du Christ qui est dans l'Église est aussi en tout fidèle (3). Cet esprit lui-même est appelé en d'autres passages le Christ, et saint Paul dont la théorie du Christ comme chef de l'Église a pénétré toute la doctrine ecclésiologique, considère le Πνεῦμα dont chaque chrétien est participant comme une modalité de la vie du Christ répandue dans l'Église et s'adaptant à chacun de ses membres (4). Tout chrétien est véritablement le temple de Dieu ναὸς τοῦ Θεοῦ, puisqu'il a en lui le Christ à demeure. Ce qui réunira donc les membres de ce corps entre eux sera cet esprit vital dont tout le corps est animé. Étant le même en tous, il n'y aura plus ni Juif ni Grec, ni maître ni esclave, ni homme ni femme, mais tous ne sont qu'un en Jésus-Christ (5). La parenté des idées et, jusqu'à un certain point l'identité d'expression, avec Coloss. III, 10 est assez claire. Mais dans les deux passages il s'agit plutôt de l'unité de la communauté chrétienne, que de la catholicité : c'est parce que le Christ est tout et en tous que les divergences de race et de nationalité disparaissent, que les fidèles vivent dans le même esprit, et il ne s'agit qu'indirectement de la Gentilité, du salut qui lui est offert par la prédication apostolique (6). Le *secret* n'est pas encore révélé. Déjà cependant saint Paul s'est donné comme l'apôtre de la Gentilité, par une mission et par une révélation toute spéciale (7). La doctrine de l'égalité absolue du Juif et du Gentil dans le sein de l'Église réclame comme prémisse l'annonce de l'Évangile à « ceux qui sont loin » comme « à ceux qui sont près ». Avant la lettre aux Éphésiens, et avant l'épître aux Colossiens qui présente avec cette dernière tant de points de ressemblance, saint Paul s'entoure de plus de précautions. Son aventure de Jérusalem et surtout la discussion d'An-

(1) I Cor. XV, 45.

(2) Gal. V, 27. — Cf. HOLTZMANN, *op. cit.*, II, p. 180.

(3) I Cor. III, 16 : Οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς Θεοῦ ἐστὲ, καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν ;

(4) I Cor. XII, 12 : Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἐν ἐστιν, καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, παντὰ δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἓν ἐστιν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός.

(5) Gal. III, 28.

(6) Cf. dans le même sens I Cor. XII, 13.

(7) Gal. I, 15 : Ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν II. Rom., XI, 14; Gal. II, 2... etc.

tioche (1), sans rien diminuer sans doute de la force de ses convictions le portèrent à adoucir ses expressions jusqu'à ce que, captif et pouvant légitimement compter sur un martyre prochain, il crut devoir livrer sans réserve le secret de sa mission et de son apostolat.

Dans l'Épître aux Galates, les titres divins et miraculeux de cette mission sont exposés tout au long, mais il est facile de voir que l'idée même de l'apostolat parmi les Gentils n'est touchée qu'autant qu'elle est en rapport avec le plaidoyer *pro domo* de l'Apôtre. Ce qu'il veut, c'est surtout que les fidèles croient qu'il a une mission divine, dont il a pris conscience parmi les révélations et les visions et qu'ils ne se laissent pas prendre aux paroles des émissaires judaïsants, qui déniaient à sa prédication toute origine divine et miraculeuse. Mais la vocation des Gentils, leur rôle dans l'Église qui s'élève, leur part dans l'héritage du Christ est plutôt effleurée. Le développement de l'idée fondamentale est réservé à un enseignement ultérieur (2). Ce que l'on peut conclure de la plupart de ces textes, c'est que saint Paul considérait déjà les Gentils comme appelés au même titre que les Juifs à faire partie de l'Église.

La communauté chrétienne, ainsi constituée de divers éléments, forme en son ensemble un corps dont le chef est le Christ. De lui descend l'Esprit qui se répand dans l'Église entière. Cette image qui occupe dans la doctrine paulinienne de l'Église une place si considérable, puisque c'est à elle en définitive que Paul ramène souvent la description de la vie intérieure de l'Église (3), ne lui appartient pas en propre. C'est plutôt l'adaptation à un enseignement nouveau d'un vieil apologue qui aurait pu servir tout aussi bien à décrire la vie politique du monde romain (4). Le rôle de chaque membre dans la communauté est assimilé à la fonction des membres dans le corps, ce qui rentre tout à fait dans l'esprit et dans la lettre de la fable de Ménénius Agrippa (5). Chaque chrétien dans la communauté dont il fait partie a un rôle à jouer, plus ou moins difficile, et plus ou moins long. Saint Paul précise, à un passage souvent cité, ce qu'il entend par ces fonctions diverses dont les unes sont plus élevées que les autres (6).

(1) Gal. II, 1, 11.

(2) Le développement de II Cor. XII, 1 et suivants n'est pas mis en rapport par l'Apôtre avec la prédication aux Gentils.

(3) I Cor. XII, 12 et suiv.

(4) Cf. Holtzmann, II, 176.

(5) Il ne saurait être ici question d'un emprunt direct. L'apologue et l'enseignement qui en découle faisaient partie de ce fonds d'idées commun à toutes les nations et à tous les temps, où chacun peut puiser pour les besoins de sa cause.

(6) I Cor. XII, 28.

Les apôtres, les prophètes, les docteurs, sont moins dans son esprit des personnes concrètes que des charismes divers dont l'exercice est confié à certains membres de l'Église. Les apôtres ne sont pas exclusivement ceux qui ont reçu du Christ vivant ou ressuscité leur mission, mais tous ceux qui reçoivent de l'esprit et de Dieu la grâce de l'apostolat (1). Pour saint Paul, c'est là le charisme par excellence. La prophétie n'est pas, dans l'idée de l'Apôtre, la prédiction d'événements imprévus et à venir. Elle paraît consister surtout dans le don de connaître les choses cachées, en même temps qu'il paraît la réserver à l'accroissement de la vie intérieure de l'Église (2). Il n'entre nullement dans sa pensée d'attribuer à un charisme de la communauté chrétienne cet état psychologique tout particulier de certains personnages dont parle le livre des Actes (3). Ni Judas, ni Agabus, ni Silas n'étaient prophètes au sens paulinien (4). Les διδάσκαλοι paraissent jouer à l'intérieur de la communauté fidèle le rôle qui incombe à l'apôtre à l'extérieur. Ils enseignent la doctrine pour la maintenir dans la foi (5). A côté de ces trois charismes que saint Paul sépare des autres par ἔπειτα, le don des guérisons, la glossolalie, les visions, se manifestent à leur tour. Il ne faut sans doute pas chercher entre le don des langues dont il est ici question et le miracle de la Pentecôte une autre analogie qu'une vague ressemblance. Car les apôtres savaient ce qu'ils disaient et leurs auditeurs les comprenaient parfaitement, tandis que le glossolale ne sait pas lui-même ce qu'il dit, et dans l'assemblée personne ne peut entendre le sens de ses paroles, puisqu'il faut un interprète (6). En son absence le glossolale n'a rien de mieux à faire que de se taire (7). Dans cette succession de charismes, on ne voit pas que l'Apôtre ait tenu grand compte de la hiérarchie. Si l'on regarde d'un peu près les expressions dont il se sert, on voit seulement qu'il y a des κυβερνήσεις, des ἀντιλήμψεις,, et qu'il y a dans la communauté des κοπιῶντας ἐν ὑμῖν, des προϊσταμένους ὑμῶν, des νουθετοῦντας ὑμᾶς (8).

(1) Cf. Rom. XVI, 7; II Cor. VIII, 23.

(2) I Cor. XIV 24, 25 et *ibid.*, 22.

(3) Act. XI, 28 : le πνεῦμα n'est dans ce passage ni l'Esprit-Saint ni même l'esprit vital de l'Église. C'est un terme vague qui se rapproche du « *deus, ecce deus* » de Virgile. Le passage Act. XV, 32 n'implique pas nécessairement dans Judas et Silas, un charisme spécial. Cf. aussi Act. XXI, 10 et 11.

(4) On peut comparer pour l'intelligence de l'idée paulinienne de prophétie, ce que l'Apôtre dit de son exercice I Cor. XIV, 29 et suiv.

(5) Rom. XII, 7 et 8.

(6) I Cor. XIV, 28.

(7) I Cor. XIV, 28. La glossolalie demande donc pour s'exercer la présence, dans un autre membre de la communauté, du charisme de l'interprétation Cf. I Cor. XIII, 28 et 30.

(8) I Thess. V, 12, 13.

Les termes d'évêques et de presbytres, souvent synonymes d'ailleurs, existent et sont employés par l'Apôtre (1). Mais ici encore ils paraissent désigner une fonction plutôt qu'une institution : du moins ne peut-on conclure des textes qui les renferment à une organisation déjà parfaitement établie (2). L'autorité que les charismes ou ces situations plus élevées confèrent à ceux qui en sont investis, n'est pas non plus déterminée. Tout don extraordinaire doit être employé au profit de la communauté, et tourner à son avantage. Mais on ne peut saisir dans les paroles de Paul une suprématie bien marquée des charismes les uns sur les autres. La recommandation qui termine la théorie du corps et des membres (I Cor. XII, 31) Ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα n'indique qu'une excellence intrinsèque de chaque don en particulier qui paraît meilleur par rapport à l'utilité qu'il possède vis-à-vis l'ensemble de la communauté, mais nullement une gradation d'autorité des charismes entre eux. Il en est de même de Ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν (3), qu'on ne s'expliquerait guère s'il s'agissait pour tout fidèle de chercher à s'élever dans la hiérarchie. La parole de Paul δύνασθε γὰρ καθ' ἕνα πάντες προφητεύειν paraît bien indiquer d'ailleurs que les distinctions de préséance entre les charismes, à part l'apostolat, n'étaient pas très tranchées, et que lui-même n'y attachait pas, pour l'ordinaire, une grande importance. Leur rang est en raison directe de leur utilité pratique (4), et tel charisme, comme la glossolalie très utile en dehors de l'Église pour la conversion des infidèles, est regardé par saint Paul comme inférieur dans le sein de la communauté parce qu'il est à peu près inutile (5).

Tous ces dons sont l'œuvre de l'Esprit et de l'Esprit seul. La doctrine de Paul là-dessus est immuable. Lui-même ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων rapporte tout ce qu'il est et tout ce qu'il a fait dans son apostolat à la grâce de Dieu (6). C'est d'elle qu'il tient le titre d'apôtre et par elle qu'il a pu en remplir les fonctions. Il ne semble donc pas que les appellations de prophètes ou de glossolales aient désigné dans la primitive Église des dons dus aux mérites personnels. Saint Paul les concevait plutôt comme des dons gratuits, ayant sans doute à l'esprit ses propres débuts dans la foi (7).

(1) Entre autres passages Philipp. I, 1.

(2) Au moins d'après les textes pauliniens, car il est historiquement très probable que ces fonctions ont existé de très bonne heure et qu'elles étaient considérées comme perpétuelles.

(3) I Cor. XIV, 39 et XIV, 1.

(4) I Cor. XIV, 5.

(5) I Cor. XIV, 19 est caractéristique à ce sujet.

(6) I Cor. XIV, 10.

(7) I Cor. XV, 9.

L'Église ainsi constituée l'est-elle pour longtemps? Paul regarde-t-il cette organisation (et ce mot ne doit pas être pris dans un sens trop rigoureux) comme définitive? La question se complique ici de l'étude des données eschatologiques des épîtres. Nous ne pouvons l'examiner en détail : elle nous entraînerait beaucoup trop loin. Il nous suffit de constater chez l'Apôtre la préoccupation de la parousie imminente, de la résurrection prochaine et du jugement qui la suivra. Le Messie, le Christ, va se révéler de nouveau au monde. L'Apocalypse nouvelle (ἀποκάλυψις τοῦ Κυρίου ἡμῶν, I Cor. I, 7) marquera la fin des temps. Le Messie amènera avec lui dans cette manifestation dernière ceux qui sont morts dans sa foi, par conséquent les membres de l'Église (1). La communauté chrétienne en tant qu'assemblée de fidèles n'est pas cependant mentionnée dans les passages où l'Apôtre parle de l'avènement du Christ. C'est le chrétien comme individu qui est mis en face de ce qui va arriver et qui doit se préparer à cette dernière venue du Messie (2). L'Église comme corps doit évidemment durer jusqu'à cette fin des temps et se réunir au Christ au dernier jour : Ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες, οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα· καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα (3). Les membres de l'Église qui seront morts et ceux qui seront en vie (ἡμεῖς) se réuniront et formeront une seule assemblée avec le Seigneur à leur tête. Il importe donc assez peu pour le fond de l'idée que Paul se figure ou non la parousie comme très prochaine, ce qu'il croit, c'est qu'au dernier jour l'Église sera encore vivante et qu'elle prendra dans la manifestation du Christ une vie nouvelle.

Telles sont, rapidement esquissées, les idées générales des premières épîtres sur l'Église chrétienne. Certaines d'entre elles ont atteint leur entier développement, notamment celles qui ont trait aux charismes. D'autres recevront plus tard plus d'un éclaircissement. La doctrine va rester la même, mais il est utile d'en suivre la progression et d'en admirer la marche.

II

La première impression qui se dégage de la lecture de l'épître dite aux Éphésiens est celle d'une plus grande extension donnée au mot

(1) I Thessal. IV, 14-17. La pensée de Paul est en relation directe dans ce texte, d'après l'ensemble du chapitre, avec la prochaine manifestation du Christ, et indirectement avec l'idée que le chrétien doit se consoler en pensant à la résurrection future.

(2) I Thess. II, 18 ; V, 23 ; II Thess. II, 8.

(3) I Thess. IV, 17.

d'Église (1). Dans l'esprit de Paul l'idée s'est élargie. Elle déborde par-dessus les délimitations territoriales, l'enceinte des cités, et renfermant en elle-même tous les éléments qui constituent les églises ou communautés particulières, elle les absorbe dans une notion plus vaste, plus compréhensive. III 21, Αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, paraît désigner une assemblée plus nombreuse en ses membres et plus étendue en son territoire que la communauté qui doit recevoir et lire la lettre. L'Église qui doit manifester au monde la sagesse de Dieu (III, 10) n'est pas une église confinée dans une partie de l'univers. Le Christ n'est plus le chef seulement de l'homme, comme Cor. XI, 3, mais il est appelé chef de l'Église τῆς ἐκκλησίας. Car « il a aimé l'Église et s'est livré pour elle » (V, 23, 25). Il la nourrit, ἐκτρέφει (39) et être deux en une seule chair, selon la parole de la Genèse, est un secret très inaccessible « εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν ». — Il serait bien difficile d'entendre ici d'une église particulière ce que l'Apôtre paraît appliquer à l'assemblée chrétienne considérée en son ensemble. Son but, il est vrai, n'est pas d'affirmer ex-professo que l'Église s'étend sur toute la terre, et dans les trois derniers passages cités, l'idée d'église est appelée en témoignage et en comparaison. Il s'agit des devoirs réciproques dans la nouvelle société de l'homme et de la femme et du μυστήριον de leur union. Il n'en est pas moins vrai que l'Apôtre regarde l'Église universelle comme formant un seul corps, et ne se préoccupe guère du rôle que jouent les communautés localisées dans les peuples ou dans les villes. C'est dans ce sens qu'il ajoute (26) Ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων... Cette conséquence qui est dans la ligne logique des idées si Paul parle de l'Église universelle, n'y est plus du tout s'il entend désigner par là une église particulière.

Il ne s'agit plus ici de l'Église de Dieu « Ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ». Ces termes sont dans l'esprit de saint Paul une superfétation et un pléonasme. L'Église et son ensemble ne peut être que de Dieu, et les communautés particulières seules peuvent se parer de ce titre qui les distinguera des collèges profanes qui vivent autour d'elles. Une église

(1) Il est inutile de rappeler ici les difficultés qui s'opposent à ce que cette lettre ait été spécialement écrite aux fidèles d'Éphèse. Elles sont multiples : absence de ἐν Ἐφέσῳ dans les plus anciens manuscrits d'après le témoignage de saint Basile, absence de signes particuliers, après un séjour de trois ans et la scène de Milet (Actes XX), la présence dans l'exemplaire de Marcion de ad Laodicenos, et on n'est pas tenu de croire sur parole Tertullien qui dit que Marcion a interpolé ces mots à la place de Ἐν Ἐφέσῳ. (*Patr. Lat.* II, 500.) L'authenticité paulinienne présente bien des difficultés, mais on sait que plusieurs exégètes des moins conservateurs sont pour l'affirmative. Cf. *Rev. bibl.*, 1er janvier 1898, p. 132.

destinée à se répandre partout est destinée par le fait même à s'augmenter de toutes sortes de membres. Nous touchons ici de nouveau à la question de la vocation des Gentils, et notre étude va avoir plus d'un point de contact avec le livre de M. Gore.

Il est évident qu'une des principales idées ecclésiologiques de saint Paul a trait à la place que doivent occuper les Gentils dans le royaume de Dieu, dans l'Église, et à la partie d'héritage qui leur revient sur les promesses du Christ.

C'est, en d'autres termes, la question de la catholicité dans notre langage moderne, en donnant à ce mot tout le sens qu'il comporte. Les difficultés du problème, surtout dans le sens paulinien, étaient énormes (1). La première communauté juive de Jérusalem nous a laissé d'exquis souvenirs d'amour mutuel, de biens mis en commun, etc., mais cette vie, au fond, était presque indiquée pour tous ces nouveaux convertis. Ils avaient les mêmes traditions, les mêmes sympathies, et jusqu'à un certain point les mêmes pensées. Ils étaient gens d'une même espèce et attendaient la réalisation des mêmes espérances. Leur conversion, qui leur montrait dans le Christ le Messie promis, aidait encore leur union mutuelle à se maintenir très étroite. Mais dès qu'il s'agissait de sortir du peuple juif, d'aller vers les Gentils, les difficultés surgissaient. Car l'idée de catholicité n'impliquait pas seulement la prédication aux infidèles, mais elle réclamait comme conséquence logique l'acceptation des Gentils comme des frères par les Juifs déjà appelés à la foi.

Elle impliquait de plus l'affranchissement des nouveaux fidèles d'une loi virtuellement abolie par une loi nouvelle, et l'inutilité au moins pour eux des rites de la circoncision judaïque. Parmi les Gentils eux-mêmes, tous n'avaient pas la même culture, et un Grec voyait de fort mauvais œil l'obligation que lui imposait la doctrine apostolique de traiter un barbare comme un frère. Saint Paul avait bien compris la force de ces obstacles, et les précautions qu'il prend pour affirmer sa doctrine dans les premières épîtres, les passages de l'Ancien Testament qu'il accumule à plaisir, n'ont d'autre but que de préparer les voies à un enseignement plus clair et plus précis. Il le donne dans l'Épître aux Éphésiens.

En elle-même et dans ses dépendances logiques l'idée de catholicité est strictement paulinienne. Lui-même la considère comme telle. Les visions dont il a été favorisé n'ont pas été accordées à d'autres et le

(1) Un des meilleurs chapitres du livre de M. Gore est celui qui a pour titre *Paul the Apostle of catholicity*, p. 121.

secret de la vocation des Gentils est toujours en rapport avec les révélations qui lui ont été faites (1).

On s'est demandé souvent si la notion de cette Église embrassant à la fois Grecs et Juifs, Scythes et Romains, maîtres et esclaves, hommes et femmes n'avait pas été suggérée à Paul par le spectacle soit du monde gréco-romain, soit par l'organisation des collèges religieux, qui se recrutaient dans tous les mondes, et admettaient dans leur sein les étrangers, les femmes, les esclaves, au même titre que les citoyens et les hommes libres. L'analogie existe, mais il serait difficile de la suivre longtemps. Pour ce qui concerne l'Empire romain, en premier lieu, elle est plus apparente que réelle. L'Empire s'étendait sur toute la terre connue, mais tous ceux qui vivaient dans l'Empire étaient-ils de l'Empire et en faisaient-ils partie au même titre? N'étaient-ils pas divisés toujours par leurs races, leurs patries, leurs religions? Un étranger pour un Romain n'était-il pas toujours un étranger? L'idée dominante de la théorie de la catholicité chez saint Paul, cette égalité parfaite qui fait disparaître toute inégalité entre les races et les hommes, n'était même pas soupçonnée. La ressemblance de la communauté des fidèles, telle que saint Paul paraît la comprendre, avec les thiases, et généralement avec les assemblées religieuses du monde grec, est plus séduisante. Là les distances se rapprochent davantage, mais il demeure toujours parmi ces hommes, ces esclaves, ces femmes qui font partie du même collège, des différences profondes. Chacun garde sa croyance individuelle, en contractant seulement l'obligation de faire une place dans ses dévotions à la divinité à laquelle le collège est consacré. Chacun garde dans la vie privée sa manière d'agir, ses défauts et ses vices. Le collège ne s'occupe pas de cela, et laisse à ses membres les mœurs qui leur plaisent davantage. Il y a une initiation et un certain nombre de banquets à subir. La vie de la communauté se borne à ces fonctions. L'unité est factice, et en conséquence la *catholicité* est conventionnelle. Certaines distinctions sociales ont disparu; les plus importantes, les différences de religion et de mœurs, demeurent. L'idée paulinienne est diamétralement opposée à cette tolérance et à ce sans-gêne.

La notion fondamentale de la catholicité, c'est que tous les hommes sont frères en J.-C., et appelés au même héritage, et que par le Christ tous ont accès au Père commun (2). Καὶ ἐλθὼν εὐαγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν

(1) Éph., III, 3.

(2) M. Gore dit avec raison (p. 128) que l'idée de fraternité humaine est une doctrine strictement chrétienne, au même titre que la filiation divine. Mais au fond ces deux idées, dans l'esprit de saint Paul se séparent rarement. Les hommes ne sont frères que parce que

τοῖς μακρὰν, καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγὺς ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα. Ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι ἀλλὰ ἐστὲ συνπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντα ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ (1). C'est ainsi que Paul commence l'exposé de sa doctrine sur la situation des Gentils. Mais ces idées ne sont elles-mêmes que la conséquence logique de ce qu'il vient de dire sur le rôle du Christ dans l'économie de la rédemption universelle. Sa théorie de la catholicité se soude ainsi aux données christologiques que l'Apôtre a développées ailleurs, et qu'il résume ici (cap. I et II). C'est par le Christ, fils de Dieu, que se fait l'adoption de l'humanité par le Père, c'est en lui que nous devenons à notre tour les fils de Dieu (I, 5). En lui la rémission des péchés est accordée (7). En lui tout est refait et reconstruit (10). En lui le peuple juif a vu ses espérances se réaliser (11 et 12). En lui, enfin, les Gentils ont entendu la prédication de l'Évangile (13). Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, l'a élevé au-dessus de toute créature présente ou future (21) et en a fait le chef de son Église (22). Celle-ci est son corps et son πλήρωμα qui atteint son développement intégral en étant tout en tous. C'est ainsi que le Christ a rapproché les nations, qu'il a fait tomber ce qui séparait l'humanité en deux parties (II, 14), en abolissant la loi des ἐντολῶν, afin de refaire en lui *un* homme nouveau, et afin de réunir les deux tronçons du vieux monde en prenant et en étouffant en lui les anciennes inimitiés (16).

On voit que Paul ne considère pas la catholicité comme une simple égalité entre Juifs et Gentils convertis dans l'intérieur de la communauté chrétienne. L'égalité parfaite a commencé à être virtuellement en vigueur à la mort du Christ et les anciennes appellations pour autant qu'elles impliquent une inégalité de condition devant l'Évangile n'ont plus de raison d'être. Il n'y a plus de peuple prédestiné, pas plus qu'il ne peut y avoir de peuple éloigné. Dans le plan divin l'Apôtre voit toutes les nations également appelées, et une seule humanité en et par le Christ. A ce point de vue les distinctions ethniques n'ont aucun sens pour lui. Aussi la paix que la prédication de l'Évangile a apportée aux Gentils a-t-elle été apportée en même temps, par le même canal, aux Juifs (2). Il ne s'agit nullement, dans l'esprit de l'A-

Dieu a adopté l'humanité et que cette adoption a effacé toute inimitié et même toute distinction parmi les hommes. C'est là le plan de Dieu qui se réalise quand les Gentils répondent à ses intentions par leur conversion. Les chrétiens sont plus *frères* entre eux, et voilà pourquoi le terme de frère paraît réservé dans le Nouveau Testament au membre des communautés chrétiennes.

(1) Éph., II, 18 et suiv.

(2) II, 18.

pôtre, de la paix intérieure de chaque individu. Une telle idée est ici en dehors du débat. Il s'agit de la grande réconciliation opérée par le Christ et du Πνεῦμα unique dans lequel ceux qui sont loin et ceux qui sont près ont accès auprès du Père (ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι). Cet esprit qui réunit ceux qui étaient séparés à tant de titres a effacé entre eux toute espèce d'inégalité; il n'y a plus d'étrangers, ni ξένοι ni πάροικοι. Il n'y a plus qu'une ville dont tous sont citoyens et c'est la cité des saints (συνπολῖται τῶν ἁγίων), une maison dont tous sont les habitants, et c'est la maison de Dieu (οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ). Ces quelques versets doivent s'entendre en relation avec ce qui précède, et si l'on peut y découvrir l'intention de montrer dans l'Église une fois constituée une parfaite unité; les textes se prêtent admirablement aussi à la pensée que tous les hommes sont appelés et réservés aux mêmes destinées. Les deux idées sont dépendantes et corrélatives. S'il n'y a plus de Gentils dans l'Église, c'est que leur qualité ne les a pas empêchés d'y entrer et que l'Esprit qui les unit aux autres membres les y a amenés.

Par cette suite d'idées et ces fortes expressions Paul a préparé ses lecteurs à écouter la révélation du secret qu'il a déjà laissé entrevoir, et qu'il va maintenant leur dévoiler.

Τούτου χάριν, ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν... ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ,... ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι, εἶναι τὰ ἔθνη συνκληρονόμα καὶ σύνσωμα καὶ συνμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου (1). Paul est captif et cela pour la cause de la gentilité; tout à l'heure il dira qu'il en est l'apôtre, par une grâce spéciale, et déjà le secret de la vocation des Gentils lui a été révélé par une vision. Il est assez probable que l'ἀποκάλυψις dont il s'agit n'est pas une vision en général, une révélation quelconque dont les circonstances seraient connues de l'Apôtre seul. Les fidèles qui liront sa lettre doivent être au courant et rapporter à une circonstance concrète et réelle de la vie de Paul la vision dont il parle (2). Quoi qu'il en soit, ce n'est pas de lui-même que l'idée est venue. Ce n'est pas son désir de répandre l'Église et de multiplier les communautés chrétiennes qui l'a poussé vers les Gentils. Il admet, et les fidèles admettent avec lui que sa mission a une origine miraculeuse. Mais ici ce point est à peine touché, Paul n'en fait pas, comme en d'autres épîtres, une question personnelle. Il mentionne la vision en passant, comme une chose bien connue, pour

(1) III, 1 et suiv.
(2) Analogue sans doute à la vision de Pierre, Act. X, 11.

en venir au fait lui-même. M. Gore a fait remarquer très justement que dans la pensée de Paul καθώς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ ne se rapporte pas précisément aux ψψ. 9, 10... etc. du premier chapitre de l'épître où Paul parle du μυστήριον τοῦ θελήματος (Θεοῦ). Il s'agit plutôt dans ce dernier passage du secret de la volonté divine que spécialement de la vocation des Gentils et le texte ci-dessus se rapproche assez de Coloss. I, 25 et suiv. pour qu'on puisse découvrir entre eux une parenté très étroite. Ce qu'il y a de clair chez l'Apôtre, c'est que ce secret a été réservé aux ἁγίοις ἀποστόλοις et aux προφήταις (3). Le but de Paul n'est pas, on le conçoit, d'en tirer une conséquence personnelle, et de se dire apôtre parce que ce secret lui a été révélé à lui-même. Sa qualité en ce moment ne le préoccupe guère. Sa mission fixe toute son attention. Il n'en est pas moins vrai que dans son esprit, mais d'une manière accessoire, et pour le moment sans grande importance, par la révélation de ce secret même, le charisme de l'apostolat est un des plus importants, avec celui du prophétisme, puisque c'est aux seuls apôtres et aux seuls prophètes que le secret a été révélé. Or ce secret consiste dans la participation entière des Gentils à l'héritage du Christ. Ils sont destinés à être un seul corps avec les Juifs, et c'est dans ce sens qu'ils sont dits, συνκληρονόμα, σύνσωμα, συνμέτοχα. Cette participation annoncée par Paul est, dans son esprit, une décision divine prise de toute éternité, absolument comme la création avec laquelle l'Apôtre la met d'ailleurs en rapport : μυστηρίου τοῦ « ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι » (4). L'Église sera la manifestation, terrestre et dans le temps, de cette sagesse qui est : « κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων. » (11)

C'est après l'exposé de cette doctrine si nouvelle que Paul ajoute : Τούτου χαρὶν κάμπτω τὰ γόνατα μου πρὸς τὸν πατέρα ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται... etc. C'est ce que M. Gore appelle la seconde prière de saint Paul (5), bien que ce ne soit, à véritablement parler, qu'un artifice littéraire, et une manière comme une autre de développer son enseignement. La comparaison que l'on peut faire de

(1) P. 131.

(2) Hort pense qu'il s'agit ici d'une lecture de l'Écriture qui aurait préparé les fidèles à comprendre le secret que Paul leur révèle. Il est beaucoup plus probable qu'il s'agit de la lecture d'écrits antérieurs de Paul. Cf. Gore, p. 130.

(3) La question que se pose M. Gore, p. 131 : « How can St-Paul, who insists continually « that he is one of the apostles, call them, without self-complacency, God's holy apostles? » est un jeu d'esprit assez curieux. Mais l'Apôtre n'entrait pas dans ces détails.

(4) III, 9. Cf. Gore, p. 133.

(5) P. 133.

ce passage avec ce qu'on appellerait dans ce cas la *première* prière le montre suffisamment. I, 16 : οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν μνείαν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, ἵνα ὁ Θεὸς... κ.τ.λ. ne tire pas plus à conséquence pour la réalité des faits. L'Apôtre veut avant tout enseigner dans les deux passages les obligations qui découlent pour les Gentils de leur vocation, et il donne à son enseignement une forme plus variée. Il rappelle ici (III, 14 et suiv...) le fondement de cette vocation : la paternité divine qui a été le motif et l'image de la paternité humaine, ou plus exactement le motif de la réunion de tous les hommes en une seule famille (1). Il est bien probable que dans cette idée ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, il ne faut pas voir l'intention chez saint Paul d'affirmer que l'Église *militante* et l'Église *triomphante* ne sont qu'une église. Ces termes correspondent à un développement dogmatique auquel l'Apôtre est parfaitement étranger, qui n'aura son expression analogue que plus tard. Tous les hommes ne sont qu'une famille dont le Père est Dieu. Les groupements sociaux ou géographiques dans lesquels chaque individu entre à un titre ou à un autre sont l'image et la réduction de cette immense famille humaine. C'est pourquoi les Gentils entrant dans l'Église, reçoivent de Dieu son Esprit qui les fortifie εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Cette expression ne signifie pas exclusivement (comme nous l'avons entendu dire souvent) que le Gentil converti doit travailler en lui-même à créer un homme nouveau, en d'autres termes ἔσω ἄνθρωπον ne représente pas seulement la perfection intérieure, mais encore l'homme qui est en dedans de l'Église. C'est dans les dispositions nécessaires à cet homme-là que l'Esprit du Père les affermira. Par la foi le Christ habitera en eux, et ils seront enracinés dans l'amour (2). La foi et l'amour, voilà les signes de l'homme du dedans. M. Gore a très bien vu ici que ces deux dispositions sont inséparables dans l'esprit de l'Apôtre comme dans la réalité. La foi chrétienne implique l'amour, parce que par elle le chrétien comprend la largeur, la hauteur, la profondeur et l'élévation de l'ὑπερβαλλούση ἀγάπη du Christ (3). Sans tous ces éléments, un chrétien est incomplet et n'est pas rempli de la plénitude de Dieu, qui peut par son esprit opérer en chaque fidèle des merveilles d'intelligence et d'amour (4). Arrivé à ce point de sa doctrine sur l'Église, Paul la considère comme constituée par la réunion de tous ceux qui sont dans ces sentiments. Il est évident

(1) Le *paternitas* de la Vulgate ne rend que très imparfaitement le πατριά grec.

(2) Κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι (III, 17-18).

(3) M. Gore développe très bien cette pensée, p. 134.

(4) III, 20.

que pour lui qui n'admettait pas de distinction entre les hommes, vis-à-vis de la vocation à la foi, partout où se trouvera un représentant de l'humanité ayant ces dispositions, se trouvera par le fait même un membre de l'Église. En ce sens elle est encore catholique, et cette idée qui paraît aussi complètement paulinienne, exclut la possibilité de toute distinction dans une famille qui doit être une dans la foi et dans la discipline.

III

Nous venons maintenant à la doctrine paulinienne d'unité dans la communauté chrétienne. Nous verrons bientôt quelles en sont les lignes principales, mais nous pouvons voir dès maintenant quels nouveaux éléments l'Apôtre apportera à l'idée juive ou à l'idée romaine. L'unité politique du monde juif n'existait plus. Les communautés avaient cependant entre elles un lien puissant, le lien religieux. Mais si celui-ci créait une conformité d'observances et de rites, il ne pouvait établir parmi tous ceux qui les composaient une unité parfaite. C'était un tout superficiel et factice, dans lequel les membres étaient unis par le côté extérieur de leurs croyances. Pour l'Apôtre, d'ailleurs, les observances légales devant disparaître il n'y avait pas lieu de donner comme modèle à l'Église chrétienne l'union des juifs et des communautés israélites entre elles. L'unité du monde romain paraissait au premier abord offrir plus de garanties et elle semble se rapprocher de l'idéal rêvé par Paul. Là l'autorité est centralisée à Rome dans la personne d'un chef, qui est à ce moment l'empereur. C'est à lui que tout arrive, c'est de lui que tout part. La vie politique est subordonnée à ses volontés. Les moyens de communication rendent dans l'Empire lui-même l'échange des idées facile et prompt. Les coutumes et la civilisation grecques allaient avec la langue jusqu'à Rome et pouvaient y vivre et s'y implanter. Enfin, au milieu des diversités des religions, une divinité prend place dans tous les temples : l'empereur. Malgré tout, ce grand corps n'était pas *un* corps. Le lien politique se relâcha facilement. Le lien religieux était nul. Les provinces romaines étaient gouvernées les unes au nom du sénat, les autres au nom de l'empereur ; dans le premier cas par des proconsuls, dans le second par les légats impériaux. Le pouvoir municipal n'était pas, en pratique, accessible au peuple, qui demeurait privé de tout moyen de surveillance et de contrôle sur le gouvernement de la commune. Les villes parlaient latin et plus souvent grec, mais les campagnes conservaient leurs langues. D'autre part, deux religions qui sont juxtaposées, qui

ne peuvent se fondre; l'une plus abstraite, aux rites pauvres et spéculatifs, l'autre, la religion grecque, plus accessible dans ses formes extérieures, mais sans théologie ni spéculations. Par là-dessus, les religions de l'Égypte avec Isis et Sérapis, de la Syrie avec Adonis et Astarté, de la Phrygie avec Cybèle, de la Perse avec Mithrâ, et tous ces dieux vivant en assez bonne intelligence, ne demandaient pas à ce que leurs concurrents sortent du temple pourvu qu'on leur y garde une place à eux-mêmes. L'unité religieuse était impossible, et cependant c'est sous l'étiquette religieuse que plusieurs associations se formèrent pour honorer plus spécialement une divinité de cet Olympe envahi. Mais, comme nous l'avons dit déjà, l'union était rituelle et non réelle. L'unité, la vraie, était encore à créer. Paul va essayer de réunir les fidèles des premières églises par des liens plus solides.

Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν Κυρίῳ ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε, μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος, μετὰ μακροθυμίας ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ. L'Apôtre passe du chap. III au chap. IV par une exhortation morale mise à la suite d'une exposition doctrinale. Dans l'esprit de Paul cette suite est toute naturelle. La base de l'unité de l'Église sera dans la coopération de chacun, coopération qui se fera de diverses manières, par l'humilité, la patience, la douceur, le support mutuel. Chaque membre de l'Église contribuera ainsi à la maintenir dans une parfaite unité. Chez saint Paul le lien est religieux, si l'on veut, mais il est aussi moral, et exige de chaque fidèle une action personnelle que les sacrifices ou les rites de l'initiation ou des repas pris en commun ne pouvaient remplacer dans les collèges païens. L'Apôtre se rend parfaitement compte qu'une réunion d'hommes de tout genre et de toute condition n'est pas sans présenter de très graves difficultés. Une fraternité pareille ne peut se concevoir sans que les membres de la communauté travaillent, chacun en ce qui le concerne, à faire disparaître ce qui le distingue de ses frères. Dans l'épître aux Corinthiens (1), l'Apôtre avait déjà parlé de la κλήσεως de chaque chrétien en particulier, mais dans un sens plus individualiste et plus personnel. Il parle ici de la vocation des chrétiens pris comme corps et devant, s'ils y répondent, maintenir l'unité entre eux. C'est pour cela qu'il fait à ces Gentils l'appel le plus pressant en leur rappelant sa captivité. Le δέσμιος de ce passage est en rapport très étroit dans la pensée de Paul avec le δέσμιος ὑπὲρ ὑμῶν du chap. III, 1, et c'est dans le sens de ce dernier texte qu'il faut l'entendre.

Les dispositions que signale l'Apôtre comme nécessaires au maintien

(1) I. Cor. VII, 20 : Ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω.

de l'unité feront donc *l'unité* de l'esprit. Il ne s'agit pas probablement ici de l'esprit de chaque membre en particulier, mais bien de l'esprit vital de l'Église, du πνεῦμα qui est la source de la vie collective. Pour que cet esprit soit présent et agissant, il faut nécessairement que chaque membre soit uni au moins d'esprit à ses frères. Ce que Paul appelle Ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης, ne sera autre chose que le développement de cet esprit vital auquel travailleront tous les frères, chacun pour ce qui le regarde. C'est à ce point doctrinal que l'image du corps si souvent employée par l'Apôtre se présente à sa pensée. Ἕν σῶμα, καὶ ἕν πνεῦμα, dans l'esprit de Paul les deux choses sont corrélatives. C'est parce qu'un seul πνεῦμα anime tous les membres que le corps est un. Plus loin l'Apôtre développera cette idée; et il y ajoutera comme une condition capitale, l'union au Christ comme chef du corps : IV αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή Χριστός, ἐξοῦ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συνβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας, κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ. — Et quelques versets plus bas V, 23, il assimile la condition de la femme par rapport à l'homme à celle de l'Église par rapport au Christ : ὅτι ἀνήρ ἐστιν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς, ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας. Ainsi deux images semblent symboliser l'union de l'Église à son chef et l'union des membres de l'Église entre eux. Il faut les examiner avec quelques détails, car nous allons nous séparer ici sur plus d'un point de M. Gore.

L'image du corps est la plus fréquente et celle sur laquelle l'Apôtre s'étend avec le plus de complaisance. Dans la lettre aux Corinthiens (1), les membres sont soigneusement distingués les uns des autres. Les différents charismes énumérés, l'Apôtre rappelle que c'est un même esprit qui les répartit entre tous les membres de la communauté. Ainsi chaque membre a une fonction séparée, et cependant le corps est un parce que l'Esprit qui les anime tous est le même. Dans l'idée de Paul, l'application immédiate de cette doctrine se fait dans l'Église de Corinthe, et c'est par extension qu'il paraît l'entendre de l'Église universelle. Mais des rapports du Christ avec les membres, du rôle du chef vis-à-vis de chacun et des parties du corps, l'Apôtre ne dit rien. Être le σῶμα Χριστοῦ ce n'est pas, par là même, avoir le Christ pour chef; l'expression telle quelle signifie aussi bien que le Christ est dans chacun des membres comme l'âme dans le corps. L'idée de la suprématie du Christ, son rôle en tant que chef et tête du corps, est seulement effleurée. — L'expression de Rom. XII, 3-5, a trait également aux relations

(1) I Cor. XII, 1 et suiv.

(2) Καθάπερ γὰρ ἐν ἑνὶ σώματι... etc.

des membres entre eux au point de vue des divers ministères, et être un seul « corps dans le Christ », n'implique pas nécessairement en soi que le Christ doit être la tête. Avec l'Épître aux Éphésiens nous arrivons à une plus grande précision. Le Christ est la κεφαλή de l'Ekklesia chrétienne, et la pensée de l'Apôtre ne s'arrête pas sur une communauté locale mais sur l'Église catholique. L'universelle primatie du Christ (ἀνακεφαλαιώσασθαι de I, 10) se précise dans l'Église (1). Il n'est pas seulement l'Esprit qui anime tout, il est le chef qui doit tout gouverner. M. Gore peut-il dire, sans détourner quelque peu le sens des idées pauliniennes, que l'unité de l'Église catholique consiste dans cet amour mutuel, et cette affection que les membres d'une famille se doivent les uns aux autres, dans des sacrements et un baptême communs? N'y a-t-il vraiment rien de plus? L'idée d'un gouvernement, d'une tête, n'est-elle pas aussi présente à l'esprit de Paul que l'idée de sacrements ou de baptême communs? M. Gore n'a pas oublié sans doute le *Nemo vos seducat; multi venient dicentes : Ego sum Christus*, de Matth. XXIV, 4 qui a son écho dans Eph. V, et dans Col. II, 18-19. Dans ce dernier passage la séduction des paroles est mise en relation très étroite avec l'unité, puisqu'il est dit *du séducteur :* οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξοῦ πᾶν τὸ σῶμα... ἐπιχορηγούμενον...

La parole de l'évangéliste a son commentaire dans l'Épître. Se séparer du Christ c'est se séparer de l'unité. Et le Christ ce n'est pas seulement une vie pure et vertueuse, c'est encore une unité d'autorité et de gouvernement. La suprématie du Christ, la dépendance universelle où la création tout entière est par rapport à lui, est la raison de son autorité sur l'Église (I, 22). M. Gore a bien compris que l'unité est dans le baptême, dans la vie commune, mais il paraît considérer comme anti-paulinienne l'idée qu'elle renferme aussi : un seul gouvernement, une seule autorité. Il est difficile de ne pas voir dans le rôle attribué au Christ surtout une autorité qui, acceptée par tous, les garde tous dans l'unité. — Mais là n'est pas toute la difficulté et nous devons encore nous séparer de M. Gore, quand il dit que l'idée paulinienne d'unité exclut le raisonnement des catholiques romains qui consiste à « arguing for the papacy from the necessity that a body must have a head ». Les théologiens ne raisonnent pas tout à fait ainsi. Ils admettent parfaitement d'après saint Paul que le Christ est chef de l'Église parce qu'un corps sans tête n'est pas un corps. Mais les racines de la doctrine du *primatus jurisdictionis* sont plus lointaines. Elles vont jusqu'à la parole du Christ : « *Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam..... et quodcumque ligaveris super*

(1) Cf. Col. I, 18.

terram erit ligatum et in cœlis..... (1), etc. » Or cette doctrine-là est-elle contredite par l'Apôtre? Là est la question. On voit par l'étude des textes où il s'agit du chef de l'Église que le dogme de la papauté n'a pas chez saint Paul la précision ou l'étendue que nos théologiens modernes lui donnent en s'appuyant légitimement sur les données postérieures de la tradition. Mais cette évolution n'a rien qui doive surprendre M. Gore. Il est trop au courant de la dogmatique primitive pour espérer trouver chez l'Apôtre un dogme déjà pleinement développé et déjà fixé dans la plénitude précoce de ses doctrines. Il n'est nullement autorisé pourtant, à cause de cela, à admettre une contradiction entre la théorie du chef de l'Église dans l'Épître aux Éphésiens et les croyances catholiques au Pape chef de l'Église visible. La conclusion dépasse de beaucoup les prémisses, et M. Gore n'ignore pas que, par ailleurs le dogme de la papauté n'enlève rien à l'idée paulinienne du Christ chef et tête de l'Église chrétienne. Il est toujours la pierre angulaire; l'édifice repose en dernière analyse sur sa parole toute-puissante, sur son Esprit, sur sa paix (2).

Paul place au sommet de l'unité εἷς κύριος, μία πίστις, ἕν βαπτισμα, εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων, καὶ ἐν πᾶσιν (IV, 4-7). La garantie de l'unité en Dieu est ici clairement exprimée. Un seul maître c'est une seule foi, une seule foi c'est aussi un seul baptême. Paul ne prononce pas ici le nom du Christ. Mais le εἷς κύριος paraît se rapporter à lui plutôt qu'à Dieu. C'est d'ailleurs à la personne du Christ ressuscité que l'Apôtre rapporte (3) le texte du Psaume : « en s'élevant dans les hauteurs, il a emmené captive la captivité elle-même (4), et c'est de lui, comme donnés en son nom personnel, que la foi et le baptême doivent être entendus. La citation du Psaume n'est pas très exacte : לקחתה est l'inverse de ἔδωκεν. La modification de la pensée du Psalmiste est faite selon les propres idées de l'Apôtre et mise

(1) Matth. XVI, 18., cf. Joan. I, 42. MM. Hort et Gore, sont évidemment d'accord pour déclarer qu'il ne s'agit pas ici d'un pouvoir donné à saint Pierre en personne, mais seulement autant qu'il représente les autres apôtres.

(2) Le texte de saint Augustin que cite M. Gore ne dit pas tout ce que l'auteur voudrait lui faire dire : « Totus Christus caput est et corpus; caput est ipse Salvator noster..... corpus « autem ejus est Ecclesia, non ista ante illa sed toto orbe diffusa, nec ea quæ nunc est in « hominibus qui presentem vitam agunt, sed ad eam pertinentibus etiam his qui fuerunt « ante nos, et his qui futuri sunt post nos usque in finem sæculi. Tota enim Ecclesia constans « ex omnibus fidelibus, quia fideles omnes membra sunt Christi, habet illud caput positum « in cœlis quod gubernat corpus suum, etsi separatum est visione, tamen admisectur chari- « tate » (*Patr. Lat.* t. XXXVI, col. 662). Y a-t-il dans ces mots l'idée d'exclure un gouvernement suprême de la part de Pierre et de ses successeurs?

(3) Ps. LXVII (LXVII), 19.

(4) Rom. VIII, 11, 34; Cor. XV, 14, 17, 22, etc.

en rapport avec le ℣. 7 où il s'agit des grâces accordées à chaque membre de l'Église κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ. Dans l'esprit de l'Apôtre, cette *ascension* du Christ n'est que le fruit de sa mort et de sa sépulture. C'est dans sa mort que s'est préparée la gloire de sa résurrection, car le κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς, ne désigne pas spécialement la descente aux limbes. Paul ne paraît pas se préoccuper de ce point particulier. Les « parties inférieures de la terre » peuvent s'entendre tout aussi bien du tombeau où le Christ est descendu et dont il est sorti, le troisième jour. Il faut donc entendre cette pensée de l'Apôtre comme les pensées analogues dans lesquelles le souvenir du Christ ressuscité est fréquemment rapproché soit de l'idée de la grâce, soit de l'idée du salut pour tous. La direction générale du raisonnement de Paul n'est pas exclusivement vers l'ascension du Christ, mais aussi vers sa résurrection, et vers les dons qu'elle a mérités à tous les membres de l'Église chrétienne. Ces dons sont répartis parmi les chrétiens. Paul rappelle ici les principaux charismes de la communauté chrétienne, les supposant répandus dans l'Église entière et non plus seulement comme I Cor. XII, 1 et suiv. dans une église locale et spécialement déterminée.

L'apostolat occupe encore la première place, et est immédiatement suivi de la prophétie. Le sens dans lequel l'Apôtre entend l'un et l'autre de ces charismes n'est pas différent de celui dans lequel il les a entendus dans ses épîtres précédentes. L'Apôtre n'est pas seulement le témoin de la vie du Christ. Paul connaissait l'existence des douze et avait été en rapport avec Pierre que les communautés primitives honoraient comme l'un d'entre eux. Mais il ne paraît pas qu'il veuille ici faire une allusion spéciale à ceux-ci. Les données évangéliques sur le rôle des premiers apôtres dans l'Église ne lui sont pas non plus inconnues, mais il ne semble pas s'en préoccuper. Ce qu'il dit de l'apostolat, en d'autres épîtres, est fondé en dernière analyse sur l'Évangile et sur les paroles du Christ leur confiant le soin de le représenter parmi les hommes (1). Mais les conditions de la propagation de la doctrine évangélique, et de l'existence même des communautés chrétiennes donnaient au charisme dont il s'agit une signification plus étendue et un plus grand nombre de représentants. Il en est de même de la prophétie, qui perd chez saint Paul la signification étroite de prédiction, pour revêtir le sens plus large de don de discernement, que précède et gouverne le don de révéla-

(1) Matth. XVI, 19; Joan. XXI, 15-17. It. XX, 20-23. L'idée de Hort sur l'apostolat est en contradiction avec ces textes. Cf. Gore, p. 269.

tion, qui n'est pas d'ailleurs nécessairement attaché à la fonction elle-même (1). C'est sur ces deux charismes que l'Église entière repose. Paul ne laisse pas ignorer ailleurs à ses lecteurs que le fondement de l'Église est celui-là (2), que c'est sur les apôtres et les prophètes qu'ils ont été eux-mêmes construits, avec le Christ pour pierre d'angle. Quant aux évangélistes qui ne figurent pas dans la liste de I Cor. XII, 28, et qui sont mentionnés ici pour la première fois parmi les personnes favorisées de dons extraordinaires, il est probable qu'il faut entendre par là ceux qui accompagnaient les apôtres et qui jouaient par rapport à eux le rôle d'un catéchiste par rapport au missionnaire. Timothée est évangéliste de Paul; Tychique était à peu près, si l'on tient compte du texte Eph. VI, 21, dans les mêmes conditions (3). Mentionnés dans la lettre aux Corinthiens immédiatement après les apôtres et les prophètes, les διδάσκαλοι occupent ici un rang inférieur. Ils sont précédés par les « pasteurs », dont le rôle n'est pas clairement défini. Par contre, tous les autres charismes ont disparu. Paul ne parle ni des glossolales, ni des thaumaturges, ni des interprètes (4).

Les omissions de cette liste se bornent, en dernière analyse, à la glossolalie et au don des guérisons. Il semblerait que l'apôtre ne se préoccupe plus autant de ces singuliers charismes. La glossolalie en particulier n'a jamais eu ses sympathies, mais il en admettait l'exercice prudent et modéré (5). La lettre aux Éphésiens paraît correspondre à de nouvelles dispositions de Paul à l'égard de ces dons extraordinaires qui sont bons surtout pour les infidèles (6), pour les amener à la foi, en frappant leur imagination. Peut-être aussi l'idée de la parousie prochaine n'étant plus chez lui aussi claire ou aussi précise, juge-t-il inutile de mentionner ces dons appropriés plutôt à une église ici-bas éphémère, qui sera bientôt l'Église du Christ glorifié dans sa venue et sa dernière manifestation. L'idée de l'Église s'est ainsi, pour ainsi dire, modernisée en se dépouillant de ces signes extraordinaires qui d'utiles sont devenus indifférents en attendant qu'ils soient, à part des exceptions très rares et toujours discutées, éliminés des conceptions plus récentes. La vie de l'Église n'apparaît donc pas à l'Apôtre comme liée nécessairement à ces manifestations diverses du

(1) I Cor. XIV, 29-30.
(2) Eph. II, 20.
(3) Actes, XXI, 8.
(4) Le don des langues disparaissant, il était nécessaire que l'interprétation disparût à son tour.
(5) I Cor. XIV, 19.
(6) I Cor. XIV, 22.

πνεῦμα. Les glossolales peuvent mourir, la communauté chrétienne leur survivra. Le corps sera encore un corps quand ils ne seront plus là, tandis que les apôtres et les prophètes, les pasteurs et les docteurs demeurent comme des membres nécessaires à la vie du corps dont le Christ est le chef.

La seconde image dont Paul se sert pour symboliser l'unité de l'Église est l'image de l'union de l'époux et de l'épouse (Eph. v, 22-33). Elle est exprimée surtout dans v. 23 : Ὅτι ἀνήρ ἐστιν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος. L'idée n'est plus du tout celle de I Cor. xi, 3. Outre que l'Apôtre précise qu'il s'agit de l'Église qui a pour chef J.-C. et non pas de *tout homme* considéré en lui-même, indépendamment de la communauté chrétienne, la comparaison est instituée en termes rigoureux. Il y a loin de cette ressemblance parfaite de l'Église et du Christ d'un côté et de l'homme et de la femme de l'autre à l'idée de I Cor. : Παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ Θεός.

La conception et l'expression de la comparaison ne sont pas, il est vrai, strictement pauliniennes. L'alliance entre Jahvé et son peuple est représentée dans la littérature prophétique surtout sous l'image de fiançailles ou de mariage célébrés (1). Il suffit de rappeler le texte d'Isaïe (liv, 5) : « Celui qui t'a créé sera ton époux, Jahvé Sebaoth est son nom »... etc. Dans ses lettres antérieures l'Apôtre a déjà esquissé le symbole; II Cor. xi, 2, Rom. vii, 3 et 4. Mais sa pensée se portait plus spécialement sur une église particulière, sur une communauté concrète et bien déterminée. Ici il s'agit de l'Église universelle, de cet ensemble réel et invisible d'hommes appelés aux mêmes destinées. La conduite du Christ vis-à-vis de l'Église est le modèle de la conduite de l'homme vis-à-vis de l'épouse et de même la soumission de l'Église au Christ est le modèle de la soumission dont les femmes ne doivent jamais se départir envers leur époux (2). L'amour du Christ pour l'Église et le sacrifice dont il l'a achetée, sont le symbole de l'amour de l'époux qui doit aimer son épouse comme lui-même (3). Et de même que le Christ et l'Église ne font qu'un, ainsi l'époux et l'épouse ne font qu'un. C'est là un grand secret dont l'origine est *dans le Christ et dans l'Église* et dont la divulgation doit déterminer les rôles respectifs de l'époux et de son épouse. Ainsi qu'on l'a bien compris, saint Paul en tout ce

(1) Jerem. ii, 2, Ezech. xvi, 60.
(2) V. 24, et 25.
(3) V. 28.

passage n'a pas pour but d'établir la doctrine de l'unité de l'Église. C'est en traitant seulement une des conséquences de cette unité, qu'il en vient à parler de l'union et de l'amour qui doivent présider à la vie quotidienne de l'homme et de la femme. Il suffit de se reporter à la lettre aux Corinthiens et à la lettre aux Romains citées ci-dessus pour voir combien les idées de saint Paul sur le rôle du Christ dans l'Église se sont précisées. La parole de la Genèse : « Ils seront deux en une seule chair (1) », est appliquée à l'Église et au Christ parce que, dit l'Apôtre : « Nous sommes les membres de son corps »... C'est donc en définitive toujours l'image du corps qui occupe la pensée de Paul. C'est là qu'il ramène ses démonstrations et toutes ses déductions. C'est pour lui l'unité parfaite, et l'on ne saurait être d'un autre avis quand on pense à tous les éléments que l'idée paulinienne d'unité réclame, et à tous ceux qu'elle a ajoutés à la vieille idée romaine.

En résumé : la catholicité et l'unité sont les deux grandes données ecclésiologiques de l'Épître aux Éphésiens. Elles sont gouvernées l'une et l'autre par les idées christologiques de l'Apôtre. Certaines dépendances de ces deux idées qui paraissent très nettes en elles-mêmes étaient alors moins explorées qu'elles ne l'ont été depuis, et paraissent moins familières à Paul. La hiérarchie n'apparaît pas avec ses cadres et son personnel définitivement constitués. L'autorité suprême qu'on a appelée depuis la papauté est passée sous silence, sans que rien puisse permettre de conclure que Paul ne la regardait pas comme nécessaire à l'unité de l'Église. Telles sont les conclusions les plus saillantes que nous nous permettons de tirer de cette étude, en formant le vœu qu'un théologien ou un critique, — ou les deux à la fois — nous donne un bon commentaire sur la lettre aux Éphésiens, et en espérant que pour certains esprits très larges et très distingués comme M. Gore, la sincérité sera le plus court chemin vers l'entière vérité.

Avignon.

J. Méritan.

(1) Gen. II, 24.

L'ŒUVRE EXÉGÉTIQUE DE M. SCHOLZ

(*Suite.*)

Les travaux de M. Scholz sur les prophètes sont certainement très dignes d'attention et d'étude. Cependant le bruit élevé autour de ces livres n'égala pas de loin celui que suscita la publication successive de ses trois commentaires sur Tobie, Judith et Esther. Rien d'étonnant, car non seulement l'histoire du texte de l'Ancien Testament se présentait sous une face nouvelle aux lecteurs élevés dans la conviction de la fixité du texte sacré, mais aussi le sens trouvé à ces livres était tel, que « de l'interprétation jusqu'alors courante il ne restait pour ainsi dire pas une pierre sur l'autre ». (Préf. de Tobie, p. v) : à l'interprétation historique de ces trois livres il substituait l'interprétation prophétique et apocalyptique. C'est à ce double point de vue que nous allons étudier ces commentaires (1).

*
* *

Le livre canonique de Judith dans sa forme actuelle ne nous est parvenu jusqu'ici que dans le texte grec; en attendant qu'une découverte heureuse comme pour l'Ecclésiastique nous mette en contact direct avec l'original il faut nous borner à étudier la version, quittes à ne faire que des conjectures sur la nature de l'original. On possède sur Judith environ 30 mss. grecs, dont 19 à peu près ont été collationnés jusqu'ici (I Jud. p. 19); deux de ces derniers remontent jusqu'au cinquième, peut-être même jusqu'au quatrième siècle. Si ces différents mss. s'accordent dans les grandes lignes du récit, ils n'en contiennent pas moins de grandes divergences matérielles et linguistiques, et de plus ces divergences ne se retrouvent pas d'une manière constante dans le même groupe de mss. Aussi l'essai de clas-

(1) M. Scholz publia d'abord la brochure *Das Buch Judith-eine Prophetie* (1885), puis son commentaire sur Judith. Entre la première édition de ce commentaire (1887) et la seconde (1896) il publia les commentaires sur Tobie (1889) et sur Esther (1892). Une réimpression de la seconde édition du commentaire de Judith augmentée d'une nouvelle préface vient de paraître il y a quelques jours. Nous désignerons ces trois travaux sur Judith par les sigles I Jud. (1884), II Jud. (1887), III Jud. (1896) et III Jud.[2] (préface de 1898).

sification de ces mss. en « familles » — pré-origénienne, hexaplaire, hésychienne et lucienne — tenté par Nickes (Munich, 1853) a échoué; car si l'on constate un accord assez fréquent dans certaines leçons communes à chacun de ces groupes, « le plus souvent le groupe entier n'est pas représenté et très souvent la parenté s'étend à d'autres familles » (III Jud., p. XXI). En particulier l'existence d'un groupe hésychien (1) ne peut pas être démontrée par Judith (*ibid.*, p. XXII). Aussi l'accord n'est pas encore fait aujourd'hui entre les critiques sur cette classification et les relations familiales de ces mss.

Cette version grecque a une étendue très variable dans ces différents mss.; un certain nombre d'entre eux suppose un texte original beaucoup plus court que d'autres; il semble que tels de ces textes furent complétés d'après des mss. originaux plus développés et supplantèrent ensuite les exemplaires non complétés; ces derniers nous parvinrent grâce à des travaux personnels et des copies privées, tandis que les premiers devinrent textes officiels de l'Église et furent par conséquent multipliés davantage. Les uns et les autres représentent une traduction beaucoup moins exacte que celle de Jérémie dite des LXX; loin d'être littérale, elle est souvent « périphrastique au point de ne plus laisser transparaître l'original » (II Jud., p. XV). Les gloses constatées déjà dans Jérémie sont devenues ici incomparablement plus nombreuses, puisqu'elles constituent « un quart du texte de la Vulgate et un tiers du texte grec » (*ibid.*). Bon nombre de ces gloses peuvent justifier d'un âge respectable, car leur caractère sémitique est tellement prononcé qu'elles ne peuvent s'expliquer que comme des versions d'un texte original sémitique ; d'autres sont d'origine grecque. Quoique venant de mains différentes, puisqu'elles expriment des conceptions différentes du sens du livre, leur apport d'idées neuves est nul : elles ne font que répéter la même pensée sous des formes différentes. La genèse et « l'invasion progressive de ces gloses est parfois visible, quand l'un des textes les porte encore entre parenthèses tandis que l'autre les a déjà assimilées », ou encore quand « après elles le fil de la narration est repris par la répétition du mot qui les précédait » (*ibid.* p. XVI).

L'ancienne version latine est « une version servilement littérale d'un exemplaire grec »; comme elle n'est « étroitement apparentée à aucun des textes grecs qui nous sont parvenus », elle atteste avec la version syriaque et la Vulgate, qui appartiennent à la même fa-

(1) Ce groupe est du reste très peu connu et très difficile à reconstituer (cf. *Rev. bibl.*, avril 1898, EURINGER, « Une leçon probablement hésychienne »).

mille, « le grand âge et la haute importance critique de leur original » grec (III Jud. p. XXIII sq.). Le ms. le plus remarquable de cette ancienne version latine est le Cod. Pecchianus (du chanoine Pecch, de Narbonne), dont le texte est complet, mais beaucoup plus court que le textus receptus; les autres mss. de l'ancienne latine marquent une étape beaucoup plus avancée d'envahissement par les gloses.

Saint Jérôme utilisa cette version latine quand il traduisit le livre de Judith (III Jud. XXV). Cependant « il n'en conserva dans sa Vulgate que ce qu'il trouvait dans son texte araméen »,... « qu'à tort il considérait comme texte original » (I Jud. p. 4), regardant « les grandes et nombreuses divergences de l'ancienne latine comme des *varietates vitiosissimas* » (II Jud. p. XIX). Du reste, « il paraît n'avoir pas eu une connaissance très approfondie de l'araméen » (*ibid.*), car « il se fit traduire oralement l'araméen en hébreu et traduisit cet hébreu en latin » (III Jud. p. XXV). De là vient que sa version, *magis sensum ex sensu quam ex verbo verbum transferens* (*Praef. in libr. Jud.*) est littérale là où le sens était facile; par contre, les passages plus difficiles ne sont rendus que quant à leur sens, dépouillés alors de leur revêtement sémitique (II Jud. p. XVIII sq.). Ce fut un travail rapide et « dans l'intérêt de la science il eût été sans doute désirable que l'auteur nous donnât une version littérale de son original. Mais il n'avait pas à compter en première ligne avec la science, il avait à satisfaire le plus tôt possible aux besoins et aux circonstances du moment. Il écrivait pour des chrétiens habitués au texte de l'ancienne latine et devait nécessairement rapprocher autant que possible le nouveau texte de l'ancien » (I Jud. p. 5). « A son époque le besoin d'un travail critique, dans le sens moderne du mot, n'était pas éprouvé; il ne pouvait ni ne voulait fournir un travail de ce genre » (III Jud. p. XXVI). Néanmoins son travail a encore une grande importance scientifique, puisqu'il nous permet de reconstituer dans ses grandes lignes l'original araméen en usage à son époque (II Jud. p. XIX).

Ce texte araméen, d'origine probablement palestinienne et écarté de l'usage juif vers le premier siècle chrétien, n'était qu'une version d'un original plus probablement grec qu'hébreu. En tout cas la langue primitive du livre de Judith était certainement l'hébreu (I Jud. p. 3; II Jud. p. XX; III Jud. p. XXXIX), et non pas l'araméen. Les formes des noms propres et certaines fautes de traduction le supposent nécessairement. Du reste, à l'époque d'origine du livre et de son acceptation par la synagogue, l'hébreu était la langue liturgique exclusive : les prophètes les plus récents ont écrit en hébreu, ils

étaient donc compris. Par suite de la décadence nationale sous les Ptolémées et les Séleucides et devant la formidable poussée de la civilisation grecque l'hébreu perdit pied peu à peu, mais avant de disparaître définitivement il avait eu pendant la période héroïque des Macchabées un renouveau de vie littéraire dont témoignent p. ex. les psaumes macchabéens (I Jud. p. 3). C'est de cette époque aussi que date le livre de Judith dans sa forme primitive. Le « Nabuchodonosor historique que ni Jérémie ni Ézéchiel ne blâment » (III Jud. p. 34) ne devint que plus tard, comme destructeur du temple et fondateur de l'empire babylonien, le type de l'ennemi de la théocratie et du peuple choisi ; les Perses, auxquels les Hébreux restèrent fidèles même sous Alexandre, ne purent devenir que plus tard les types des ennemis d'Israël, dans la personne d'Olopherne. L'attaque directe contre la religion héréditaire ne date que du Séleucide Antiochus Épiphane et la grande victoire remportée sur Nicanor par la dynastie sacerdotale des Asmonéens fournit un arrière-plan satisfaisant au gouvernement sacerdotal et à la victoire nationale décrits dans le livre de Judith (I Jud. p. 47 sq.).

Ce ne fut qu'après la période macchabéenne que l'hébreu devint une langue savante. Alors naissent les targumim araméens, alors aussi dut naître le texte « chaldéen », que saint Jérôme regarda comme l'original de Judith. Original hébreu et version araméenne furent beaucoup usités et beaucoup glosés (II Jud. p. XVII), mais l'araméen moins que l'hébreu. Car celui-ci fut d'abord canonique, — puisqu'on écrivit des midrašim sur Judith comme sur d'autres livres canoniques, — et par conséquent lu dans les synagogues et glosé ; mais il fut sans doute relégué du canon juif vers l'ère chrétienne, comme Tobie, *quem Hebraei de catalogo divinarum scripturarum secantes his quæ hagiographa memorant manciparunt* (saint Jérôme) (II Jud. XVIII). Le texte araméen, plus récent, n'eut pas le temps de recevoir autant de gloses et ayant été écarté de l'usage juif comme l'hébreu, il reste dès lors à peu près le même.

Enfin il existe encore deux midrašim hébreux sur Judith. L'un plus étendu paraît avoir ressemblé au texte dont se développa notre texte massorétique. L'ennemi qui est « Javan » assiège Jérusalem (pas Béthulie) ; Nabuchodonosor et Olopherne semblent identifiés. Le texte est peut-être une version du grec ; son hébreu est coulant. — L'autre midras, plus court, place aussi le siège de l'ennemi devant Jérusalem : la durée indéterminée de ce siège appartient probablement à la teneur originale du livre de Judith et aura été remplacée par des chiffres concrets symboliques ; la langue est néo-hébraïque, peut-être

par suite d'adaptations au langage des copistes. Le récit contient déjà quelques amplifications, mais paraît encore assez rapproché de la teneur et de l'étendue primitives.

D'après ces données, l'histoire du texte ou plutôt des textes de Judith pourrait se résumer ainsi : Le livre eut d'abord une étendue assez restreinte, comme l'a p. ex. encore le petit midraš, car les textes plus longs ne sont que des développements des pensées de ce petit midraš. Le grand midraš, qui, comme le petit, paraît dater encore de l'époque macchabéenne et grecque, mais est plus concret dans ses noms propres que le premier, représente avec l'ancienne latine et en particulier avec le cod. Pecchianus la deuxième période de développement. L'évolution ultérieure est surtout sensible à partir du chapitre VII : la Vulgate et quelques mss. grecs marquent cette troisième étape. Sur ce texte à peu près fixé viennent alors se greffer les nombreuses gloses, d'une étendue variable et dépassant parfois la cinquième partie du livre. Celui-ci prit sa forme actuelle vers le temps de Notre-Seigneur. Les mss. les plus anciens ont déjà le texte le plus développé : c'est ce dernier qui au point de vue de l'inspiration et de la canonicité est le plus parfait et constitue le texte officiel de l'Église, tandis que les textes plus courts se seront conservés par le travail privé (*Vid. supra*). La critique n'a pas, comme l'Église, un but immédiatement pratique; « elle veut rechercher comment le texte actuel s'est formé et par conséquent cherche non seulement à déterminer la forme primitive du livre, mais aussi à éclairer autant que possible les différentes phases de son histoire » (III Jud. p. XXXI).

L'histoire du texte de Tobie présente moins de difficultés (1) que celle du texte de Judith. L'original a été très probablement hébreu (Tob. p. 7), mais malheureusement il n'existe plus. Les mss. qui nous sont parvenus peuvent se réduire à deux familles : celle du cod. Sinaiticus et celle du cod. Vaticanus, grecs l'un et l'autre; quant à savoir si ces deux familles résultent de deux versions différentes (II Jud. p. XIX) faites sur des textes hébreu non identiques (Tob. p. 8), ou d'une seule version revisée plusieurs fois d'après des mss. hébreux (Tob. p. 17), c'est un problème très difficile à résoudre. En tous cas le cod. Sin., qui est le plus ancien, contient le plus de gloses incorporées déjà dans le texte, tandis que le cod. Vatic., plus récent, en a éliminé un certain nombre, en particulier celles qui provenaient d'une main chrétienne; ces dernières ne se trouvaient naturellement pas dans l'original hébreu (p. 9). Au groupe du cod. Vatic. appartiennent le cod. Alexandr. et

(1) Mais de nouvelles questions se posent depuis la découverte de nouveaux textes orientaux. (Cf. *Rev. bibliq.*, avril 1889.)

la version syriaque des chap. I-VII, 9; on constate aussi une influence de mss. apparentés au cod. Vatic. sur la traduction hébraïque d'un original grec (Hebraeus Fagii) publiée en 1517 et dans la Polyglotte de Walton, ainsi que sur le travail assez libre du traducteur arménien. Des textes de la famille du cod. Sin. ont produit ou influencé l'ancienne version latine préhiéronymienne, qui est presque partout exacte, la traduction hébraïque dite Hebraeus Munsterii publiée également dans la Polyglotte de Walton et trahissant son origine assez récente par quelques éléments hagadiques, enfin la version syriaque des chap. VII, 10 à la fin. Les deux familles Sin. et Vat. ont mêlé leurs leçons caractéristiques dans les minuscules.

Le texte araméen, dit *chaldéen*, sorti de la bibliothèque Bodléienne et publié par Neubauer, appartient également au groupe du cod. Sin.; il est particulièrement intéressant par ses points de contact avec l'Hebraeus Munsterii, par ses relations avec des pensées et tournures néotestamentaires et surtout par sa parenté avec la Vulgate latine. En effet, saint Jérôme, tout en s'appuyant sur la Vetus Latina, fit sa traduction sur un texte araméen, qu'il regardait comme le texte original du livre, donc sur un texte de la famille représentée par le cod. Sin.; néanmoins ce texte araméen, et par conséquent la Vulgate aussi, représente une étape de formation plus ancienne que le cod. Sin., l'envahissement par les gloses ayant été enrayé par la version du texte araméen, tandis qu'il continua dans le cod. Sin.

La liberté de remaniement dont on usait dans la transmission du texte de livres canoniques comme de ceux de Judith et de Tobie se constate plus que partout ailleurs dans l'étude du texte d'Esther. Il est vrai que le Talmud nous a conservé une tradition d'après laquelle il était permis de traduire et de lire publiquement le livre d'Esther dans toutes les langues; la collation des textes atteste l'exactitude de cette tradition. A l'origine ce livre avait une étendue semblable à celle des récits de « Suzanne » ou de « Bel et du Dragon »; « le texte massorétique seul (parmi les textes hébreux de la Bible) témoigne de l'omission de parties considérables du livre, omission qui ne se constate plus ailleurs » (Esth. p. x). Mais si ce texte n'a pas les ajoutages, il est par contre encombré d'une végétation luxuriante de gloses. Il servit d'original à la Vulgate de saint Jérôme; cependant le travail de ce dernier, à la différence des LXX, est si peu littéral, parfois même si paraphrastique, qu'on ne peut presque jamais déterminer quelle était la leçon que lisait le traducteur. Sous le rapport de l'exactitude la Vulgate est donc, pour le livre d'Esther, de beaucoup inférieure à la Vetus Latina. Celle-ci, beaucoup plus fidèle, porte en plus quelques ajoutages qui

lui sont exclusivement propres, de sorte qu'elle n'est étroitement apparentée à aucun des textes conservés. Mais de tous les textes usités dans l'ancienne Église aucun n'a l'importance du texte des LXX; beaucoup de pensées qui se retrouvent dans les recensions plus récentes lui sont complètement inconnues. Par contre, le texte de Théodotion se rapproche beaucoup du texte massorétique actuel; les ajoutages paraissent cependant avoir été empruntés après coup aux LXX. Les différences constatables entre ces deux dernières versions « nous donnent la mesure dans laquelle, même à une époque récente, où l'on ne glosait plus, les textes se sont modifiés sous la plume des copistes ». Un troisième texte grec, trop peu exploité jusqu'ici, nous a été fourni par Flavius Josèphe. « Il nous a conservé le livre tel qu'il était en usage dans la communauté juive de Rome, à laquelle il appartint jusqu'à sa mort, 92 apr. J.-Chr. » Il ne nous a donc pas donné un travail personnel, mais une copie de la version utilisée à Rome et par conséquent un témoin d'une antiquité très respectable. Son texte est souvent plus court que l'hébreu massorétique, Théodotion et la Vulgate; ailleurs il contient des réflexions qui lui sont particulières. — A ces recensions il convient d'ajouter quelques autres textes, moins étroitement apparentés au textus receptus, soit qu'ils aient passé de fait comme « livres d'Esther » (les textes de Joseph Gorionides (latin), le fragment du songe de Mardochée publié par de Rossi et celui que publia P. de Lagarde), soit qu'ils relatent le contenu d' « Esther » sous un revêtement historique différent (III Esdras et III Macchab., dans les LXX), soit enfin qu'ils portent les noms de targum (celui de Walton et celui de P. de Lagarde) ou de midraš (publié par Wünsche); ce dernier, malgré son origine récente, est très important, parce qu'il a utilisé des sources anciennes, antérieures à la dernière rédaction massorétique, qualité qui lui fait pardonner l'insertion de maint élément talmudique saugrenu.

Le doute sur la langue originale tant du livre que des ajoutages est impossible : ce fut certainement l'hébreu (p. XXI sq.). Mais le livre primitif était beaucoup moins étendu qu'il ne l'est aujourd'hui. Les chapitres I, II, VIII, IX, qui du reste manquent dans l'édition latine de Joseph ben Gorion sont nés intégralement de gloses, et le reste du livre est encombré de tant de réflexions plus récentes, que celles-ci surpassent en étendue le récit primitif; elles ne font du reste, ici comme dans Judith et Tobie, que reproduire sous de nouvelles formes des pensées déjà énoncées.

En somme donc, ces trois livres de Judith, de Tobie et d'Esther se sont développés lentement d'un noyau original très peu étendu, grâce à des gloses explicatives qui peu à peu s'assimilèrent à la teneur ori-

ginale et se laissent assez facilement reconnaître et éliminer par la collation des textes et des versions datant d'une époque plus récente. « Ces textes plus récents ne sont pas sortis des textes canoniques, mais ceux-ci sont des développements du texte primitif occasionnés par l'usage synagogal « (III Jud. p. XIV). « Au point de vue dogmatique cette opinion se justifie plus facilement que celle qui admet un *procédé d'abréviation de la Vulgate* » (Tob. p. VI). Le travail de collation des textes, Sch. l'a rendu possible à ses lecteurs, — et ce n'est pas là le moindre des services qu'il nous a rendus, — en reproduisant bon nombre d'entre eux comme appendices à ses commentaires. Pour Judith il nous donne les deux textes grecs de l'édition sixtine et du Cod. Paris. grec. 1, ceux de la Vulgate et du midraš (traduit en allemand); pour Tobie les textes grecs des codd. Sin. et Vat., ceux de la Vulgate et du Syriaque (traduit en latin); pour Esther le texte massorétique (traduit en allemand) et les textes grecs de Flavius Josèphe, des LXX et de Théodotion.

*
* *

L'étude approfondie de la genèse et de l'évolution textuelles de ces trois livres avait incontestablement autorisé M. Scholz à regarder non seulement son commentaire sur Esther, mais aussi les deux autres, comme les premiers travaux de ce genre faits sur ces livres. (Esth. p. VII). A ce premier caractère distinctif s'en ajoute un autre : tandis que tous les commentateurs précédents avaient regardé ces livres comme historiques, quelques-uns comme didactiques, lui les regarde comme prophétiques ou apocalyptiques, comme des midrašim typiques ou allégoriques. Il expose son interprétation tout le long de ses commentaires; il nous est donc impossible de le suivre pas à pas dans un compte rendu et de reproduire toutes les preuves qu'il donne. Qu'il nous suffise par conséquent de retracer les grandes lignes de son système, d'après ses introductions. Pour Judith la tâche est un peu plus facile, M. Scholz s'étant expliqué dans une brochure spéciale sur le sens de ce livre.

Ce fut dans un discours tenu à la Société historico-philologique de Wurzbourg (11. nov. 1884) qu'il exposa pour la première fois ses idées au public. Il avait été frappé du fait que tous les efforts tentés jusqu'ici pour expliquer Judith avaient échoué : « Le livre de Judith est un sphinx dont l'énigme n'a pas encore reçu de solution » (I Jud. p. 1). Cependant « une réponse satisfaisante doit être du domaine des possibilités... puisque la synagogue, tout en ne recevant pas cet écrit au

nombre des livres inspirés, sous prétexte que depuis Aggée, Zacchârie et Malachie l'Esprit de Dieu aurait abandonné Israël, n'aurait pas fait grand cas d'un livre dont l'idée fondamentale aurait été incompréhensible ou inconciliable avec l'idée de l'Ancien Testament » et que « l'Église ne l'aurait jamais accepté comme sacré » (*ibid.*). Les commentateurs antérieurs à Sch. avaient regardé Tobie, Judith et Esther soit comme des livres historiques au sens strict du mot, soit comme des romans historiques, des fictions romanesques avec tendance didactique, parénétique et morale. Cette seconde interprétation, qui est devenue assez commune chez les exégètes non catholiques (Zockler, Fritsche, etc. Cf. Siegfried, *Theol. Jahresber.* 1896, p. 71; Cornill, Driver, etc.), suppose, d'après M. Sch., une ignorance absolue du sérieux religieux du Judaïsme et du Christianisme et ne se trouve appuyée d'aucune allusion ou réflexion dans les livres eux-mêmes (Tob. p. 3). Mais l'interprétation historique se heurte également tantôt à des impossibilités tantôt à des invraisemblances insurmontables. Moins encore que Tobie ou Esther, Judith ne pourrait se concilier avec l'histoire. Sans parler des difficultés matérielles, — p. ex. de marches forcées de plus de cinq degrés de longitude faites en trois jours par une armée immense (I Jud. p. 12), — les données chronologiques et géographiques (p. 14-30) seraient en contradiction avec la réalité reconnue avec certitude. Les noms propres de Nabuchodonosor, régnant à Ninive sur des Assyriens, d'Arphaxad, roi des Mèdes, d'Olopherne, persan d'origine et général assyrien, ne pourraient s'identifier avec ceux d'aucun personnage historique. Aussi les défenseurs du système historique strict, Robiou, Delattre, Kaulen, Vigouroux, Cornely ne s'accordent pas entre eux; les uns (p. ex. Vigouroux) veulent trouver dans les annales de tel roi assyrien des allusions à la campagne d'Olopherne; d'autres (p. ex. Delattre), meilleurs connaisseurs de l'histoire assyrienne, la placent plus prudemment à une époque sur laquelle les inscriptions ne nous renseignent pas. Les uns identifient Nabuchodonosor avec Assurbanipal; d'autres lui attribuent ce second nom, quoique les annales n'en disent absolument rien, quoique les doubles noms n'aient pas été en usage en Assyrie comme en Égypte; d'autres assurent que les copistes ont substitué le premier de ces deux noms au second, quoiqu'une pareille substitution, reproduite constamment dans tous les mss., soit extrêmement invraisemblable. Car « il est possible qu'on donne à la même ville son nom plus récent à la place de l'ancien, mais ce procédé ne s'applique pas facilement à des rois, surtout à des rois de royaumes différents. Ou bien un historien du commencement de notre siècle, qui aurait écrit l'histoire de César, aurait-il dit constamment

« Napoléon » au lieu de « César » (II Jud. p. XII)? Une pareille exégèse dispose vraiment d'un fonds inépuisable de bonne volonté, puisqu'elle « accepte que deux ou trois ans après la déportation le peuple était de nouveau réuni et même en possession intégrale et incontestée des frontières mosaïques; que le temple ne fut pas rebâti par Esdras, mais immédiatement après la destruction de Jérusalem », etc.; il est vrai qu'elle soumet ces faits à des manipulations aussi variées et énergiques que les noms propres.

Le livre d'Esther oppose à l'interprétation historique les difficultés les plus graves. — le fait seul qu' « Assuérus a été identifié avec sept rois différents » (Esth. p. XXXIV) est significatif, — et si Tobie contient une histoire proprement dite, ce qui d'une manière absolue est possible, ses invraisemblances (les miracles relatés ne seraient pas une grosse difficulté) sont très fortes (Tob. p. 2).

Ayant ainsi écarté les deux interprétations communément données aujourd'hui à ces livres, Sch. en propose une autre, qu'il nomme *allégorique,* non pas qu'il admette un double sens littéral primitif, l'un historique et l'autre allégorique et typique, — ce qui serait fort possible dans un livre biblique écrit sous forme d'histoire (Esth. XXXVI), — mais il regarde « le sens apocalyptique comme le (seul) sens littéral de ces livres » (III Jud. p. VII), qui sont des exposés *directs* des destinées finales d'Israël (Tob. p. 5); il les nomme donc prophéties, allégories, apocalypses, midrašim prophétiques. Sans doute ce sont des histoires, mais « il reste à savoir si ce sont des histoires au sens ordinaire du mot ou des expositions prophétiques d'histoire des apocalypses » (III Jud. XXXVI). « Leur méthode d'exposition se rapproche de celle des midrašim, qui revêtent des idées, en particulier des idées messianiques de formes historiques, et de fait le texte chaldéen donne au livre de Tobie le nom de ma'aseh ou midraš. La différence entre ce genre et l'ancien procédé prophétique consiste en ce que dans celui-ci le prophète décrit l'avenir envisagé de son présent temporel, tandis qu'ici il se place en esprit à la fin de l'événement et regarde cet événement comme contemporain. Cette « manière » prophétique apparaît déjà dans Isaïe chap. XL-LXVI et dans Jérémie, chap. L et LI » (Tob. p. 5); elle s'accentue plus fortement dans la prophétie d'Ézéchiel sur Gog (chap. XXXVIII-XXXIX) et surtout dans Daniel. Les trois livres de Tobie, de Judith et d'Esther, étroitement apparentés entre eux (Tob. p. VII, 5; II Jud. pp. XXXI; III Jud. p. I, XXXI, 201; Esth. I, XXXVIII, etc.) et avec Daniel, auquel ils sont postérieurs (I Jud. p. 38), « forment probablement une trilogie » (II Jud. p. XVII) ou « trois parties d'un seul livre », qui traitent les mêmes « idées escha-

lologiques, c'est-à-dire : 1) la conversion d'Israël et, comme sa conséquence, celle des païens, la victoire sur la puissance du mal (Tobie); 2) le combat renouvelé du mal (Gog, chez Ezech.) et sa défaite a) par Esther, — le paganisme converti, — b) par Judith, — Israël converti » (Tob. p. 5). L'observation que les livres Tobie Jud. et Esth. paraissent moins exposer ces idées générales que des faits concrétisés en noms propres et en chiffres, n'est pas une objection décisive; les chiffres sont tous symboliques; quant aux noms propres, presque tous impossibles à identifier, ils ne peuvent avoir que leur sens étymologique : or ce sens est toujours allégorique et prophétique et, ce qui plus est, ils n'appartiennent pas à la rédaction première, mais sont adventices; ils manquent ou sont différents dans les textes plus anciens et dans les midrašim, et s'ils sont de forme hébraïque, par leurs terminaisons araméennes, ils témoignent d'une origine plus récente que les livres eux-mêmes (Esth. p. XXVI-XXXIV; III Jud., p. XXXI-XXXV).

Cette interprétation apocalyptique n'est donc pas basée sur l'*a priori*, « une pareille méthode serait manquée » (Esth. p. III) : c'est l'étude de l'histoire des textes conservés qui y engage, c'est la réponse donnée par le livre lui-même à la question : *quid dicis de te ipso?* (II Jud., p. IV; cf. I Jud., p. 33). Pour Esther seule le texte massorétique nous est parvenu; mais « il a subi une rédaction guidée par ce principe que tout ce qui avec une clarté parfaite énonçait la pensée prophétique du livre devait être écarté ou du moins effacé, de façon à permettre que le livre puisse être pris aussi pour de l'histoire. Les noms seuls n'ont pas été changés par la recension, peut-être parce qu'elle ne les comprenait pas; un bon nombre ont cependant été corrompus et ne s'expliquent plus qu'à l'aide des versions. La vraie explication est donc sinon absolument impossible, du moins très difficile, si elle ne prend comme point de départ que le texte massorétique » (Esth. p. XXXV). Heureusement pour les trois livres, les versions grecque, latine, araméenne, syriaque ont en partie compensé la perte ou la transformation du texte hébreu et nous permettent de reconstituer de près ou de loin la teneur du texte original. Les différents mss. qui nous renseignent sur l'histoire du texte nous apprennent en même temps par leurs ajoutages et leurs gloses, qui parfois constituent presque un commentaire, — n'étant pas complémentaires mais explicatives (Tob. p. 6), — quel sens on prêtait à ces livres avant que les commentateurs ne s'en fussent occupés; ceux-ci sont tous d'un âge assez récent, tandis que les nouveaux éléments survenus aux livres primitifs sont échelonnés le long des étapes parcourues par le texte, à partir d'une époque presque contemporaine à

sa naissance. Or les plus anciens de ces ajoutages sont empreints d'un caractère nettement allégorique, prophétique, apocalyptique; témoins pour Tobie le cod. Sin., l'ancienne latine et l'Hebraeus Munsteri, pour Judith les midrašim, la Vetus Latina (surtout le cod. Pesch.), les mss. grecs, pour Esther le targum rišon, III Esdras et III Macchab., Théodotion, la Vulgate. Certains mss. attestent une conception tantôt historique tantôt apocalyptique, tandis que les textes de formation définitive plus récente sont simplement historiques. Il est donc certain, que « tant que le livre fut glosé, c'est-à-dire jusqu'en pleine ère chrétienne, il fut généralement regardé comme une apocalypse « (III Jud. XXXVIII). Ces gloses, qui ont quelquefois donné naissance à des chapitres entiers (p. ex. chap. I, II, VIII, IX d'Esther), ont une terminologie prophétique très développée commune aux trois livres (Esth. p. XV). Ce langage énigmatique est cependant moins difficile ici que dans le Cantique des Cantiques ou dans l'Apocalypse du Nouveau Testament (III Jud.[2] p. IV).

La conception allégorique ou apocalyptique de ces livres n'est, « il est vrai, qu'une hypothèse; mais toute hypothèse passe pour prouvée, lorsqu'elle fournit une explication adéquate à toutes les difficultés soulevées... Or l'impossibilité de l'exégèse historique est la preuve extrinsèque, l'accord avec les idées prophétiques, l'unité interne » du livre et la possibilité de donner à tous les détails une explication apocalyptique satisfaisante est la preuve intrinsèque du système allégorique (III Jud.[2] p. VI). Les trois livres en question (ajoutons-y Daniel, qu'on tend à regarder comme une apocalypse) font donc partie de la littérature prophético-apocalyptique de la période macchabéenne. Ce fait est très important pour la connaissance de la vie religieuse d'Israël dans les dernières années avant Jésus-Christ. « Là où nous n'attendions qu'une froide et rigide érudition rabbinique et pharisienne, nous rencontrons une riche vie prophétique » (Tob. p. VII). Aujourd'hui qu'on a retrouvé le texte original du Siracide, cette dernière assertion sera probablement moins combattue au nom de l'histoire de la langue hébraïque qu'elle ne l'aurait été il y a trois ans; on pourra regarder comme comblée la lacune qui existait entre l'ancien genre prophétique et « le genre apocalyptique que nous savons avoir été en faveur vers l'ère chrétienne » (III Jud.[2], p. VI).

Pour les détails de l'application de cette interprétation prophétique nous ne pouvons que renvoyer aux commentaires eux-mêmes, surtout à ceux de Judith III et d'Esther. Les qualités éminentes d'exégète et de philologue signalées plus haut à propos des commentaires sur Joël, Osée et Jérémie se retrouvent ici à un degré au moins

égal sinon supérieur. Sur ce dernier point, du reste, les adversaires de Sch. eux-mêmes ne lui marchandent pas leurs éloges parfois maladroits (1). Collation des leçons différentes, explication de leur origine et de leur rapport de dépendance, de leur conception historique ou prophétique du texte, comparaison avec la littérature et la terminologie apocalyptiques d'Isaïe, de Joël, d'Ézéchiel, de Daniel, etc., rien n'est omis de ce qui peut être un argument solide et parfois séduisant pour communiquer au lecteur la conviction de l'auteur.

*
* *

Avant de quitter ces commentaires il sera intéressant et utile d'en extraire encore quelques remarques éparses dans les introductions et les commentaires proprement dits et relatives aux principes généraux de critique biblique et à l'exégèse contemporaine. Nous laisserons le plus possible parler M. Scholz lui-même.

« L'accueil fait à la brochure *Judith-eine Prophetie* surpassa dans une certaine mesure l'attente de l'auteur » (II Jud. p. XIV). « Peu à peu on examinait la question d'une façon plus objective » (Tob. p. VII) et aujourd'hui l'hypothèse prophétique, allégorique, « a des partisans en Allemagne et à l'étranger, quoique encore dans des milieux assez restreints » (III Jud. p. IV) (2). Cependant l'auteur se rendait compte qu' « une conception si différente de la conception régnante pour un bon nombre de livres saints ne pouvait pas compter sur une adhésion immédiate. Car il s'agissait du principe, que dans l'Ancien Testament il y avait une série d'écrits allégoriques dans l'intention de leur auteur et que par conséquent la méthode historico-grammaticale comme principe universel d'explication était fausse » (Esth., I). Les attaques ne firent donc pas défaut; dans le camp catholique elles émanèrent principalement du *Katholik*, de Mayence, et de *Stimmen aus Maria-Laach*. Mais « cette attaque n'était pas inattendue. Quiconque connaît la tendance à exercer une tutelle ne s'en étonnera pas ». Sch. ne peut malheureusement pas découvrir de raison qui le décide à reconnaître cette tutelle. On peut soupçonner où en arriverait l'exégèse catholique sous cette direction, quand on se rappelle que Jahn, il y a plus de quatre-vingts ans... et Movers, il y a plus de cin-

(1) Ainsi il est assez amusant de voir le *Katholik* emprunter à une recension de Siegfried sur le commentaire d'Esther (*Theol. Literaturber.*, 1892) l'éloge de « l'acribie irréprochable » de Sch. et l'appliquer (sans citation) au commentaire de Judith (III Jud.², p. VIII).

(2) Le dernier commentaire paru sur Esther, celui de Wildeboer (mai 1898, chez Mohdelr, Fribourg E. B.) regarde (p. 170) Haman et Mardochée comme les *types* de l'oppresseur et du libérateur d'Israël.

quante ans, nièrent l'historicité de Judith, sans qu'on s'en étonnât, tandis qu'aujourd'hui l'explication « prophétique » soulève une pareille colère (II Jud., p. III). Il est vrai que Gutberlet (*Das Buch Tobias*... 1877, p. 27) et Bickell (*Ztschft. f. Kath. Theol.*) ont nommé Jahn, Dereser et Movers, qui ne regardaient pas le récit de Tobie comme une histoire, des « catholiques tièdes » ou des « théologiens libéralisants ». Mais « dans des questions scientifiques nul homme n'a le droit d'être tiède, ardent, etc., c'est-à-dire de tenir compte d'une impression ou d'une prédisposition dans ses recherches ; c'est un devoir sacré de chercher le vrai et de le reconnaître comme tel ». Et puis « quelle utilité y aurait-il à voir les exégètes catholiques se diviser en libéralisants et talmudisants » (Tob. p. VI)? Bien plus désagréables étaient les attaques de « ceux qui n'ont pas le savoir des PP. Jésuites », de Gutberlet et de Bickell, mais « qui croient pouvoir être regardés comme compétents parce qu'ils blâment : *in eo se doctos arbitrantur, si aliis detrahant* (S. Jérôme) » (III Jud. p. IV,. note.) Mais ce qui était plus que désagréable, ce fut la manière dont certaines attaques furent conduites. « L'exégèse (de Sch.) fut nommée *allégorisante*. L'erreur est telle, qu'elle n'exclut pas le soupçon du fait exprès : on n'*allégorise* pas les allégories, pas plus qu'on n'*historise* l'histoire, car on ne peut pas donner pour la première fois et artificiellement à une chose sa qualité essentielle » (III Jud., p. V). On affirma aussi (*Salzburger Kathol. Kirchenzeitung* 1896, 5) « qu'à Wurzbourg la direction théologique plus sévère, plus orthodoxe, en premier lieu en exégèse, n'est pas particulièrement florissante ; cette phrase, prise en elle-même, est vraie, car à Wurzbourg on n'est tout cela qu'au positif, mais elle veut être une calomnie » (III Jud., p. 10, note). Aujourd'hui « les temps sont passés où de pareilles attaques étaient très désagréables » à M. Sch. (Tob., p. VII) ; il est devenu « indifférent à ce que de telles feuilles pensent de tels travaux (III Jud., p. X, note), il a depuis longtemps renoncé à l'espoir de s'entendre avec ceux qui parlent sans cesse d'inspiration qui n'est ni attaquée ni en question quand la science biblique accomplit son travail » (*Ibid*, p. IV, note).

L'opposition que rencontra Sch. l'amena à se prononcer explicitement sur les questions de principes soulevées par son exégèse. Aux partisans d'une historicité rigoureuse appliquée à ces livres dans le sens moderne du mot, il oppose la définition de l'historiographie de l'Ancien Testament ; il fait remarquer que le livre d'Esther se désigne lui-même du nom de ma'aseh (Esth. X, 2), mot qui signifie « œuvre d'art », puis plus récemment « discours artificiel » ; c'est un synonyme de midraš. Les Chroniques citent comme leurs sources écrites

aussi bien « le midraš du prophète Iddo sur le roi Abbia » (II Chron. XIII, 22) que le « livre des rois de Juda » ou « d'Israël », et le « livre-midraš des rois » (II Chron. XXIV, 27) (1). « Comme il s'agit d'une historiographie émanée de prophètes... elle participe aussi à l'essence de la prophétie. Telle fut encore la conception que s'en firent ceux qui fixèrent l'ordre des livres sacrés hébreux, puisqu'ils donnèrent aux livres historiques le nom de *prophetae priores*. Il est évident qu'une histoire pareille doit être d'un tout autre genre que l'histoire ordinaire, quoique l'histoire sacrée puisse se rapprocher de celle-ci plus ou moins formellement. Si les principes de ce genre historique étaient mis au clair, toutes les objections faites aux livres bibliques historiques seraient peut-être résolues... Les deux livres des Maccabées traitent en partie des mêmes événements historiques, mais l'un plutôt sous la forme d'histoire ordinaire, l'autre sous celle d'un midraš. C'est un préjugé que de regarder p. ex. Josué, les Juges, Samuel comme historiques dans un autre sens que le IIe livre des Maccabées. Naturellement les deux genres d'historiographie peuvent coexister dans les parties différentes du même livre et même simultanément... A une époque plus récente le nom de midraš ou de ma'aseh fut donné ordinairement aux récits qui exposaient non pas de l'histoire réelle mais des idées théocratiques revêtues de formes historiques. » (Esth. p. 130 sq.). C'est à ce dernier genre qu'appartiennent les livres de Tobie, Judith et Esther, ainsi que « Susanne » et « Bel ». Regarder ces récits comme de l'histoire, c'est se forcer à recourir à « des échappatoires et des présuppositions dont l'une est plus inacceptable que l'autre », et cependant « si ce n'est pas de l'histoire, le sujet traité doit être une autre pensée mais qui s'accorde avec l'Écriture. Quiconque connaît les *sauvetages* tentés jusqu'ici, — c'est une situation peu brillante pour un livre, surtout pour un livre biblique, d'avoir besoin d'être sauvé ou justifié par une dialectique désespérée ou de voir ses héros excusés à grand'peine aux yeux de la morale, — quiconque connaît aussi les sarcasmes (pas trop illégitimes dans cette hypothèse) des adversaires, ne peut guère se soustraire au sentiment que le vrai se trouve ailleurs » (III Jud. p. VII). On admet qu'il y a dans l'Écriture des apocalypses, des discours énigmatiques, des paraboles; les catholiques « plus orthodoxes » eux-mêmes rejettent le sens « historico-grammatical » du Cantique des

(1) Ajoutons les « Paroles du prophète Nathan, la prophétie d'Ahiah le Shilonite, la vision d'Iddo le voyant, sur Jéroboam » (II Chron. IX, 29), les « Paroles du prophète Shemaiah » (II Chron. XII, 15), la « Vision du prophète Isaïe » (II Chron. XXVI, 22), les « Paroles des voyants » (II Chron. XXXIII, 19, d'après les LXX), etc. Cf. DRIVER, *Introduction*... 1894, p. 496.

cantiques : n'est-il pas « invraisemblable que ce dernier écrit soit la seule exception, d'autant plus qu'il se trouve au milieu d'écrits semblables » (Esth. p. II)? « L'Église ne s'est prononcée contre l'explication historique que pour le seul cas du Cantique des cantiques..... mais ce n'est pas le seul cas où cette explication est un travestissement répugnant et une caricature de mauvais goût » (III Jud. p. V). L'exégèse allégorique n'est donc pas « un amusement mystique »; prétendre qu'il n'y a pas de mystique dans la Bible, c'est « faire preuve d'une connaissance purement extérieure de l'Écriture » inspirée par Dieu et devant nous conduire à Lui (III Jud. p. VI). C'est aussi faire preuve d'ignorance historique, car on « oublie que les livres saints sont écrits par des Sémites qui n'ont pas l'habitude de présenter des pensées abstraites sous une forme abstraite, mais la revêtent d'une forme concrète, comme le font les paraboles du Nouveau Testament. Quand les Juifs se furent implantés dans les pays helléniques, ils adoptèrent sur beaucoup de points la manière de penser des Hellènes, et la connaissance du caractère allégorique de beaucoup de leurs livres saints se troubla. On n'abandonna pas l'ancien, mais on lui juxtaposa le nouveau comme étant de droit égal. Ce fut d'autant plus facile que, de fait, certaines parties de l'Écriture ont à la fois des éléments historiques et allégoriques. Le Talmud, les midrašim et les targumim sont en grande partie basés sur ce principe (du sens mixte). Arrivée à cette étape de son évolution l'exégèse juive passa aux chrétiens, en particulier à Alexandrie, où vivait la juiverie helléniste la plus savante, et ainsi naquit l'école Alexandrine chrétienne. Ce ne fut pas l'œuvre du hasard, que la réaction contre l'allégorie se forma dans la ville grecque d'Antioche à une époque où le Judaïsme s'étant séparé du Christianisme et n'exerçait plus sur lui d'influence notable. Le procès fut accéléré par l'abus de l'allégorie mal comprise. On commença donc à expliquer la Bible comme si elle avait été écrite par des Grecs, de même qu'on l'interprète aujourd'hui comme si ses auteurs avaient été des Occidentaux » (Esth. p. II).

A ce propos nous pouvons constater une fois de plus, combien peu l'école dite traditionnelle tient compte de la vraie tradition, qui étant un fait historique, doit être documentée. Certes on a le droit de se demander : « Comment le sens d'un livre biblique a-t-il pu être ignoré si longtemps, puisqu'alors il n'aurait pas atteint son but? » (I Jud. p. 42). Mais quand on veut connaître la tradition il ne faut pas se contenter d'interroger les derniers siècles, tout au plus encore le moyen âge et faire de l'argument de prescription l'usage abusif bien connu, pour conclure sur la nature de la tradition primitive; il faut

reculer davantage, et dans notre cas on constatera que la tradition de l'Église, qui dans sa liturgie a conservé le sens allégorique de nos trois livres (Esth. p. III), « ne supporte pas seulement en théorie la lumière de la science » (Tob. p. VI), on reconnaîtra que *l'explication historico-grammaticale n'est pas traditionnelle.* On a déjà vu à propos de l'histoire du texte que les gloses et les plus anciens éléments adventices survenus au texte primitif n'ont pas un caractère historique mais prophétique, allégorique (II Jud. p. IV) : or ces gloses sont les documents les plus anciens que nous ayons sur la façon dont les premiers lecteurs ont compris ces livres. Or ne sont-ce pas les témoins temporairement les plus proches d'un événement qu'on doit consulter en première ligne? De plus les anciens mss., Origène, Eusèbe, Apollinaire, regardent les histoires de « Bel » et de « Suzanne » (et tout le livre de Daniel) comme des apocalypses, puisqu'ils leur donnent les titres de *visions*, ὁράσεις (Esth. p. 137-139; III Jud. p. 200 sq.) : or pour la question du sens ces histoires sont à mettre sur la même ligne que Tobie, Judith et Esther. — Quant aux Pères de l'Église, notablement postérieurs aux textes bibliques, « ils ne se sont pas prononcés directement, ils n'ont, par exemple, pas écrit de commentaire sur Judith (le premier essai de ce genre est celui de Raban Maur III Jud. p. XXXVI), et comme ils s'occupaient si volontiers d'Écriture Sainte on a peut-être le droit de conclure de leur silence à leur incertitude » ou leur embarras (III Jud. p. VI, XXXVI). « A l'occasion ils y font des allusions, dont le sens n'est même pas toujours clair, car nous aussi parlons parfois d'une façon oratoire de paraboles comme d'histoires, sans les regarder comme telles : mais de là ne suit pas un *consensus* et ce ne sont pas là des *labores.* Aucun Père n'a songé à regarder son interprétation, si elle était historique, comme *ad fidei morumve disciplinam pertinens* » (III Jud. p. VI). Le Concile de Trente demande qu'on s'en tienne au sens littéral et obvie, à moins que « *eum vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere* » : or Sch. regarde « le sens apocalyptique comme le sens littéral » et le sens historique comme raisonnablement insoutenable (*Ibid.* p. VII). De nos jours, il est vrai, l'opinion commune n'est pas favorable à l'explication apocalyptique. Mais Sch. ne craint pas de dire qu'il n'accorde pas trop de valeur à cette *opinio communis.* De cette généralité plus de quatre-vingt-dix pour cent n'ont pas même vu ces écrits en question; combien parmi les autres ont lu plus que la préface ou tout au plus l'introduction, on ne peut pas le déterminer : en tout cas il n'y en a pas beaucoup. Le système du silence... ayant été employé (pour combattre les idées de Sch.), l'opinion ne dispose plus même

d'une recension capable de l'informer. D'autre part, notre public théologique n'est pas seul à ne pas posséder les conditions prérequises pour pouvoir juger d'une manière personnelle et indépendante » (III Jud. p. VIII). « Par suite de leurs études insuffisantes sur ce livre (de Judith) et l'histoire de son texte, vu aussi leur dépendance mutuelle et leur préjugé ou erreur dogmatique, les théologiens d'aujourd'hui ne peuvent pas passer comme autorité décisive », et « il est faux de présupposer comme principe évident qu'une opinion répétée en écho multiple par les théologiens soit par le fait même *opinio communis*. Il est du reste déjà arrivé plus d'une fois que même des opinions qui étaient réellement communes ont été abandonnées. La « critique » en est précisément une preuve très claire. C'était *sententia communis* au sens le plus strict du mot que le dogme n'admettait pas l'application de la critique à l'exégèse; et cependant il est décidé maintenant que cette opinion n'est plus soutenable..... » (III Jud. p. XXXVI.)

Si malgré le témoignage de la tradition primitive et l'usage constant de l'Église l'interprétation historique se maintient pour nos trois livres, la cause peut en être attribuée en partie à « l'influence de l'exégèse protestante, qui non sans raison regarde comme son mérite spécial l'introduction de l'explication historico-grammaticale de l'Écriture, cf. ex. Delitzsch, Isaïe, p. 25 » (Esth., p. II sq.). Les catholiques « n'ont aucun intérêt à défendre le principe de l'herméneutique exclusivement historique et n'y sont arrivés que par suite de leur dépendance vis-à-vis de la science biblique protestante, — au grand détriment de l'exégèse » (III Jud., p. XIII). Les protestants le savent mieux que personne; il suffit de rappeler ce que disait la *Theol. Litteraturzeitung* en 1888, d'un travail catholique sur le Cantique des cantiques : « Cette nouvelle production d'un savant catholique remarquable est doublement caractéristique pour l'exégèse catholique moderne; d'une part, par la dépendance complète vis-à-vis de notre herméneutique protestante, de l'autre par le manque de liberté dans la méthode exégétique » (*ibid.*). Ce second reproche peut s'adresser avec un droit au moins égal à l'exégèse protestante, qui n'ose pas même se demander si sa méthode d'explication historique est partout absolument certaine. Du reste, les protestants vont plus loin et adressent aux catholiques les reproches les plus injustes, au prix même de graves entorses faites à la logique. Ils affirment, « évidemment parce qu'ils souhaitent que ce soit vrai, que la science n'a rien à attendre de l'exégèse catholique, parce qu'elle est liée par ses principes. On pourrait leur répondre qu'une bonne partie des travaux exégétiques et surtout

critiques publiés par eux marque toute autre chose qu'un progrès; qu'une exégèse qui n'est pas même capable de reconnaître, par exemple, que Joel est postexilien a encore autre chose à faire avant d'adresser des reproches, etc. Mais ce n'est pas là une réfutation. Quiconque observe certaines publications et la prétention regardée comme naturelle de représenter exclusivement la science biblique catholique, trouvera compréhensible que des non-catholiques portent un pareil jugement... Sch. cherchera donc à prouver que comme catholique... on peut encore faire autre chose et que seuls les auteurs et non pas l'Église catholique portent la responsabilité de ces travaux » (Esth., p. v). Pour le cas concret de Judith, il est inexact de prétendre avec le protestant Wolff, « que des savants catholiques ont défendu l'historicité de Judith pour des raisons dogmatiques, parce que d'après l'enseignement de leur Église ils regardent ce livre canonique ». Le concile de Trente déclare, il est vrai, ce livre canonique, mais non pas historique, et, de fait, bien des catholiques se sont prononcés contre une conception historique... Enfin les protestants ont peu de motifs de soulever cette question de l'influence dogmatique, car on sait que chez eux le texte de la Vulgate fut... presque exclusivement commenté, par la raison visible que Luther le traduisit » (I Jud., p. 33, note). Ce qui est bien plus étrange, c'est d'entendre des protestants s'opposer à l'explication apocalyptique parce que ce serait une nouveauté ! Chez eux-mêmes la datation plus récente et la conception apocalyptique de Daniel gagne tous les jours plus d'adhérents, et cependant cette opinion est en contradiction avec le moyen âge et les derniers siècles ; or les livres de Tobie, de Judith et d'Esther ont au moins autant de droit à l'interprétation apocalyptique que le livre de Daniel. « Dans la bouche d'un catholique l'objection de la nouveauté aurait un sens ; mais le fait que cet argument est utilisé du côté protestant enseigne à quels expédients merveilleux la nécessité peut contraindre... Mais quel âge a donc sa conception (de Zœckler) et celle d'autres critiques modernes qui voient dans Judith un roman de tendance, qui classe Tobie dans le genre littéraire des contes de l'Orient antique, qui prétend qu'il existe des relations de parenté entre les matériaux mythiques incorporés dans l'histoire de Tobie et le contenu des fables plus récentes insérées plus tard dans les Mille et une Nuits? » (III Jud. p. v sq.) On comprend facilement les motifs de cette opposition protestante, car on conçoit que pour les protestants il ne soit pas agréable d'entendre dire et de voir prouver que par exemple « les ajoutages au livre d'Esther ont été écrits d'abord en hébreu, qu'à Rome, même vers l'an 100 apr. J.-Ch., ils firent partie intégrante du livre et se lisaient dans les synagogues »

(Esth., p. IV), que « entre la littérature *apocryphe* et biblique il n'y a pas de frontière au point de vue matériel, littéraire et temporaire; mais enfin il en est ainsi. La science ne devrait avoir ni sympathies ni antipathies » (III Jud., p. VII). Le protestant Fritzsche, qui, du reste, donne souvent des preuves de « sa nervosité contre tout ce qui est catholique » (III Jud. XXVI), se préoccupe donc à tort dans son *Handb. z. d. Apokryph.* de « la tâche désagréable faite aux théologiens catholiques depuis le concile de Trente, de justifier ce décret (de la canonicité des ajoutages) contre les raisons externes et internes de la critique » (Esth., p. X). La « tâche désagréable » en face de la critique est plutôt du côté de ses coreligionnaires.

L'honneur des exégètes catholiques demande donc qu'ils ne s'assujettissent pas plus longtemps à cette méthode étroite purement historique et qu'ils reprennent en exégèse la méthode plus large de la vraie tradition. « Dans l'intention très louable d'être très *kirchlich*, on a tellement resserré les limites dans lesquelles l'exégèse catholique pourrait se mouvoir, que le travail scientifique, lorsqu'on s'en souciait, — et c'était généralement le cas — était exclu. » (III Jud. p. IV). De tout temps Sch. avait « regardé le reproche fait aux catholiques d'être défavorable aux sciences bibliques comme un produit de cette inclination bien connue de donner comme un fait ce qui n'est qu'un désir. Mais l'expérience lui apprit que dans ce reproche il y avait malheureusement trop de vrai » (III Jud. p. IV, note). De nos jours « les théologiens catholiques qui éprouvent le besoin d'une explication scientifique de l'Écriture sont encore passablement sporadiques, puisqu'il y a des savants pour lesquels non seulement les « gloses » mais aussi la science sont une abomination » (Esth. p. VI). En exégèse comme ailleurs « la vérité scientifique ne se révèle qu'à ceux qui l'aiment, qui ont le courage de la regarder en face, sans se laisser rebuter par le travail pénible de sa recherche. Leur nombre n'est pas grand. Au contraire, d'une façon consciente ou inconsciente, c'est une impression largement répandue, qu'après tout on commet une sorte de profanation en citant l'Écriture devant le tribunal de la science... Ils ne sont malheureusement pas rares, — quoiqu'ils osent à peine se l'avouer, — ceux qui sont disposés à plaindre de temps à autre une victime malheureuse de la « science » et à remercier Dieu d'être immunisés contre ce poison; mais cette disposition constitue une espèce nullement sympathique de *Kirchlichkeit* qui cependant est compréhensible psychologiquement. » (III Jud., p. VIII, sq.). A cette double crainte de profaner l'Écriture et d'exposer sa foi se joint celle de se compromettre. « La science est contrainte de recourir à des essais, à des hypothèses. Or il est possible

qu'on aille *trop loin*, mais aussi qu'on n'aille *pas assez loin*. » Par intérêt personnel beaucoup de catholiques se contentent « de ne dire ou écrire rien du tout ou de dire et écrire ce qui, sans avoir été satisfaisant, a déjà été dit dans les temps anciens, et d'éviter au moins les questions difficiles » (III Jud., p. XII).

*
* *

Résumons, pour terminer, la dissertation de M. Scholz, recteur de l'université de Wurzbourg en 1893, sur « Le temps et le lieu d'origine des livres de l'Ancien Testament ». Il proteste contre l'hypothèse moderne d'une invention de la Loi mosaïque aux temps voisins de l'exil. « La législation mosaïque existe et elle est efficace aussi loin que des récits bibliques nous permettent de jeter un regard sur l'histoire d'Israël. Aucune raison scientifique ne nous interdit de regarder la Loi comme étant d'origine mosaïque. Mais la rédaction actuelle ne représente pas une unité littéraire : c'est une œuvre collective d'une époque plus récente (p. 17 sq.). Le Pentateuque dans sa forme définitive est l'œuvre d'une grande école, d'hommes savants et doués d'un grand talent. Néanmoins la division moderne du Pentateuque ou Hexateuque, abstraction faite du Deutéronome, en deux ou trois écrits n'est pas absolument certaine (p. 17 note). Quant au contenu du Pentateuque, on ne pourra bien l'expliquer que lorsqu'on aura commencé à se départir de l'exégèse étroite qui n'admet que l'explication historique et qu'on aura acquis une idée plus exacte de l'historiographie hébraïque. Le Deutéronome, p. ex., n'est pas seulement historique et législatif, mais aussi prophétique. On peut en dire autant de la Genèse, surtout de ses premiers chapitres (1).

« Tous les livres historiques (Gen. — IV Reg.) se présentent extérieurement comme un ouvrage unique » allant de la création à l'exil du royaume méridional. Si aujourd'hui, au lieu de parler de Pentateuque on parle d'Hexateuque, auquel pour des raisons critiques on incorpore le livre de Josué, on ne proclame pas par là une découverte absolument nouvelle. (*Z. u. O.* p. 18).

Passons aux prophètes. Déjà au moyen âge Abraham ibn Esra attribuait à deux auteurs les deux parties d'Isaïe et cette opinion de-

(1) L'auteur en donne ailleurs des exemples : Le récit de la création d'Ève et de la chute est symbolique (III Jud., p. 80); celui de la création de l'univers a pu être historique, en tout cas il est emprunté d'ailleurs et l'auteur qui nous l'a transmis avait en vue un sens différent (Esth., p. 6, note); en général « les chapitres I-X de la Genèse ne sont pas une histoire au sens ordinaire du mot, mais une histoire voilée sous des images prophétiques, » (III Jud.[2] p. V).

vient aujourd'hui la plus générale. Cependant les textes récemment découverts en Orient nous montrent que Cyrus était un ardent adorateur de Bel et l'on ne s'explique pas qu'un prophète ait pu le nommer « le serviteur, le pasteur, l'oint » de Jahweh. Quand la seconde partie d'Isaïe fut écrite, le personnage historique de Cyrus dut être à peu près oublié par le peuple, et c'est au sens typique relatif au Messie qu'il fut nommé libérateur de l'exil. D'autre part, les deux parties du livre ont tant de ressemblances dans les idées et les expressions, qu'ils doivent provenir sinon d'une même personne, du moins d'une même école ; c'est ce qu'indique la tradition juive en attribuant à « Ezéchias et à ses hommes », c'est-à-dire aux membres de la Grande Synagogue, la composition du livre d'Isaïe. — Jérémie n'écrivit ni les livres des Rois (III-IV), ni les Lamentations, ni même son propre livre dans sa forme actuelle ; ses prophéties ont été collectionnées par un compilateur plus récent et postexilien (1). — La Bible hébraïque place avec raison Daniel parmi les hagiographes ; dans ses visions et récits le livre décrit les troubles des derniers temps sous la figure des luttes (contemporaines) contre les Séleucides et les Ptolémées. — La tradition a également raison d'attribuer à la Grande Synagogue le livre d'Ézéchiel. — Parmi les petits prophètes, six ne s'expriment pas sur l'époque de leur origine ; Joël, Habacuc, Nahum et Abdias annoncent le même événement que le livre d'Ézéchiel dans les chapitres sur Gog. L'ennemi final d'Israël est chez Joël les sauterelles, chez Nahum les Assyriens, chez Habacuc les Chaldéens, chez Abdias les Édomites. Le prophète Jonas, dont le livre ne réclame pas la paternité, c'est Israël forcé malgré sa résistance de répandre la foi messianique ; le monstre qui veut le dévorer, c'est la puissance ennemie du peuple élu. Malachie provient, d'après la tradition juive et saint Jérôme, non du prophète de ce nom, mais d'Esdras ou plutôt de son école : on peut en dire autant des cinq petits prophètes précédents. Les Juifs ne trouvaient pas de difficulté à mettre dans la bouche d'un prophète connu, par exemple d'Isaïe, des discours étrangers, ou à substituer un prophète à l'autre (de même que le Nouveau Testament substitue une fois Isaïe à Malachie, une autre fois Jérémie à Zacharie). Ainsi s'explique le fait étrange qu'aucun des livres historiques ou hagiographiques ne nomment leur auteur par leur nom. Isaïe, Jérémie, etc. peuvent tout

(1) Dans son Commentaire sur Jérémie, Sch. regardait encore les parties historiques du livre de Jérémie comme provenant de Baruch et il attribuait les livres III et IV des Rois (ainsi que les Lamentations) à Jérémie (pp. XXI. XXIII). A cette époque il admettait aussi que Jérémie est postérieur à Isaïe chap. 40-66 et qu'il en dépendait (Cf. pp. 144, 375, 393, 553, etc.). — Une comparaison de la 2e édition de son commentaire sur Judith avec la première est également très intéressante ; elle nous montre combien ses idées se sont précisées.

aussi bien qu'Esdras être regardés comme les représentants des écoles tout entières.

Parmi les hagiographes les livres sapientiaux forment une série homogène d'écrits apparentés qui se meuvent dans la même sphère d'idées. L'Ecclésiaste, les Proverbes, la Sagesse, l'Ecclésiastique sont des œuvres pénétrées du même esprit. Les trois premiers, qui par leurs titres se réclament de Salomon, peuvent aussi peu émaner de ce roi, que la majeure partie des psaumes provenir de David. Des prédictions de souffrances que devrait endurer le Messie, qui ne faisait qu'une personne avec son peuple, ne sont devenues compréhensibles qu'avec les invasions assyriennes et l'exil. Un psaume de souffrances datant du règne du roi victorieux David et composé par lui serait resté incompris à son époque et pendant plusieurs siècles. Pour des raisons analogues Job ne peut pas être antérieur à l'exil. — Une autre catégorie d'hagiographes traite des événements futurs sous forme de fiction lyrique ou historique : ce sont le Cantique des cantiques et Tobie, Judih, Esther, Daniel, Ruth, qui appartiennent au genre littéraire des midrašim. C'est à l'exégèse de décider si un écrit est une histoire, de l'histoire typique ou de l'allégorie pure. Les livres prophétiques et les hagiographes sont donc étroitement apparentés ; Jonas aurait pu être placé parmi les hagiographes aussi bien que Daniel, et de fait les LXX et la Vulgate ont détaché Daniel des hagiographes pour le placer après les grands prophètes. Les trois parties de la Bible sont donc, en fin de compte, dans leur forme et série actuelle, l'œuvre d'une école : reste à savoir où et quand existait cette école.

Déjà, antérieurement à la ruine de Jérusalem, la majeure et la meilleure partie du peuple avait dû émigrer vers l'Orient; en Assyrie comme en Chaldée, les Hébreux continuèrent à pratiquer leur culte, à avoir des prophètes; on peut admettre comme certain qu'ils avaient emporté avec eux leurs Livres sacrés. Or l'état critique de ces Écritures nous permet de nous faire une idée de ce qu'elles étaient pendant l'exil. — Le livre de la Loi mosaïque, unique à son origine, avait été décomposé par la copie en différentes parties, d'après les besoins des lecteurs. Le prêtre chargé du culte et de la juridiction pouvait se passer des parties historiques, et, inversement, le peuple n'avait pas d'intérêt à posséder le rituel et le code juridique. Des parties plus petites ont pu s'isoler et se développer, puis être mêlées à d'autres et donner ainsi naissance à des formations complexes. Les neuf siècles qui précédèrent l'exil ont certainement laissé leur empreinte sur ce livre de la Loi qui gouvernait la vie religieuse et sociale du peuple. Aussi les Massorètes voulurent-ils empêcher le retour de l'ancien état

des choses en cherchant à établir une « haie autour de Loi ». La dernière rédaction partit donc du principe fondamental d'insérer tout ce qui était conservé, sans essayer de concilier les données qui paraissaient contradictoires. — Les écrits des prophètes furent plus ou moins complètement recueillis; un certain nombre de morceaux anonymes incorporés aux œuvres de prophètes connus y causa ce manque d'unité et de cohésion qu'on y remarque maintenant. — Les matériaux historiques arrivèrent à Babylone sous des formes diverses, comme généalogies, comme chroniques de cités, de tribus ou de familles. Il n'est guère possible d'affirmer que les annales du royaume furent sauvées. — Les hagiographes, à part quelques psaumes, furent composés là où les autres livres furent rédigés; ils sont donc postérieurs à l'exil. La tradition constante des Juifs, connue des Pères de l'Église, ne fait donc, en attribuant à Esdras et à son école la rédaction de tous les livres de l'Ancien Testament, que confirmer les résultats de la critique biblique et de l'histoire d'Israël.

Cette école, dont la science, l'érudition et l'activité prophétique sont attestées par des livres comme Habacuc, Joel, le Cantique des Cantiques, Job, Deutéro-Isaïe, etc., dont l'autorité décide du caractère inspiré d'un livre, se maintint en Mésopotamie longtemps encore après qu'elle eut été renforcée par les membres de l'école de Tiberias dispersés au cinquième siècle chrétien. Pendant la durée de son existence elle donna non seulement naissance aux livres canoniques, elle les expliqua en les glosant; ces gloses entrant dans le texte firent parfois d'un petit récit un petit livre (p. ex. Esther), ou bien formèrent comme un commentaire parénétique et didactique du texte (p. ex. Jérémie); le Pentateuque préexilien paraît avoir eu un sort semblable. La traduction alexandrine de la Bible arrêta le dépôt de ces alluvions dans le texte sacré, en le préservant en bonne partie contre l'influence des mss. hébreux plus développés : on comprend ainsi pourquoi les LXX diffèrent du texte massorétique et pourquoi leur version avait comme prototype et représente un texte critiquement meilleur que le texte hébreu, qui dans sa forme actuelle est plus récent.

Des causes analogues ont amené la divergence entre les deux canons des Hébreux et des Hellénistes. Les Juifs ne recevaient comme sacrés que les livres que leur grande école directrice de leur vie religieuse leur donnait comme tels. Quand Flavius Josèphe prétend qu'aucun livre canonique ne fut écrit depuis Artaxerxès, fils de Xerxès, — parce qu'Artaxerxès est le dernier roi de Perse nommé dans la Bible! — il fait preuve d'un manque étonnant de sens historique. Tous les livres que les LXX contiennent avaient été acceptés par les Juifs hellénistes

et hébreux. Plus tard les Juifs hébreux retranchèrent de leur canon un certain nombre d'écrits reçus et acceptés autrefois; saint Jérôme l'atteste pour Tobie ; le Talmud porte encore les traces de luttes entreprises pour écarter même Ézéchiel du canon, parce que son contenu semblait être en désaccord avec le Pentateuque. Les Hellénistes n'adoptèrent cette innovation que plus tard, à peu près vers l'ère chrétienne, mais entre temps la version des LXX avait passé aux mains des Chrétiens, où elle était soustraite à l'influence du Judaïsme. Par le fait, le canon des Hellénistes et des Chrétiens est plus ancien que celui des juifs hébreux.

« Quel est le résultat pratique de tout ce qui précède? Ne confondons pas l'Écriture avec ses commentateurs. Il faudra renoncer à maintenir la conception naïve et avide de miracles qu'ont des livres de l'Ancien Testament non seulement des laïques mais aussi des théologiens. Le merveilleux de l'histoire de la théocratie et des livres sacrés... est un merveilleux intérieur et non pas extérieur. L'Écriture elle-même n'a pas à redouter, ni pour son histoire ni pour son contenu, le tribunal de la critique scientifique la plus sévère » (*l. c.* p. 35).

*
* *

Le but de cette étude n'était pas de porter un jugement sur l'œuvre exégétique de M. Scholz : celle-ci est trop vaste, elle touche à trop de questions actuelles et brûlantes pour pouvoir être discutée, justifiée ou combattue à fond dans un article de revue. Le seul exposé des résultats obtenus et de la méthode suivie par l'éminent professeur suffit pour nous prouver de quelle utilité sera l'étude des livres pour quiconque voudra l'entreprendre sans idées préconçues sur l'histoire d'Israël et avec une forte formation théologique, qui lui permettra de distinguer en pratique, et non plus seulement en théorie, ce qui est dogme et ce qui est opinion. Même ceux qui ne s'accordent pas avec M. Sch. jusque dans ses détails, — et Sch. lui-même est le dernier à s'attendre à un tel accord, — ne pourront pas refuser de lui reconnaître un amour sincère de la Bible et de la vérité, servi par une érudition étonnamment profonde et exacte, qui font de lui l'honneur de l'exégèse catholique contemporaine.

Louis Hackspill.

Thionville.

MÉLANGES

I

LA COSMOGONIE DE BÉROSE

Ce morceau célèbre a souvent été comparé au récit biblique de la création. On a généralement conclu de cette comparaison à l'origine babylonienne du récit de la Genèse : la ressemblance est en effet facile à constater, et l'on admettait volontiers que Bérose disait vrai en affirmant avoir consulté les archives chaldéennes au temps d'Alexandre le Grand. Les découvertes cunéiformes ont d'ailleurs rehaussé l'autorité de Bérose, aussi Lenormant (*Essai de commentaire de Bérose*, p. 100) et M. Vigouroux (*la Bible et les découv.* I, 191 ss.) considèrent la cosmogonie de Bérose comme un terme assuré de comparaison. Budde (*Die biblische Urgeschichte*, p. 477 ss.) ne fait de réserves que sur un passage. Cependant, les études assyriennes ayant fait un progrès remarquable sur ce point par la publication magistrale de Fried. Delitzsch sur le poème de la création (1), il semble qu'il pourrait être utile de reprendre la discussion des textes bérosiens.

On sait que la cosmogonie de Bérose nous est parvenue dans d'assez mauvaises conditions et par l'intermédiaire d'Alexandre Polyhistor, cité dans la *Chronique* d'Eusèbe. Cette chronique même étant perdue dans le texte original, il ne nous en reste que des extraits en grec d'après Georges le Syncelle et une version arménienne qui peuvent se contrôler mutuellement. Il est donc possible de se demander quelle série de remaniements n'a pas subis le texte de Bérose, et enfin s'il puisait lui-même à de pures sources chaldéennes ou s'il donne déjà le résultat d'un synerétisme dans lequel la Bible figurerait pour sa part. Donnons d'abord le texte du Syncelle (2).

(1) *Das Babylonische Wellschœfungsepos*. Cf. *R. B.*, 1897, 332.

(2) *Fragm. Hist. graec.* (éd. Didot), II, p. 496.

Γενέσθαι φησὶ χρόνον, ἐν ᾧ τὸ πᾶν σκότος καὶ ὕδωρ εἶναι καὶ ἐν τούτοις ζῶα τερατώδη κτλ. (suit la description des monstres...) ὧν καὶ τὰς εἰκόνας ἐν τῷ τοῦ Βήλου ναῷ ἀνακεῖσθαι. Ἄρχειν δὲ τούτων πάντων γυναῖκα ᾗ ὄνομα Ὠμόρκα· εἶναι δὲ τοῦτο χαλδαϊστὶ μὲν Θαλάτθ, ἑλληνιστὶ δὲ μεθερμηνεύεσθαι θάλασσα, κατὰ δὲ ἰσόψηφον σελήνη.

Οὕτως δὲ τῶν ὅλων συνεστηκότων ἐπανελθόντα Βῆλον σχίσαι τὴν γυναῖκα μέσην, καὶ τὸ μὲν

La première question qui se pose est de savoir si ce texte du Syncelle reproduit bien celui de la *Chronique* d'Eusèbe. Depuis longtemps on a remarqué que l'identification d'*Omorga-Thalath* avec la lune, ne se trouvant pas dans la traduction arménienne, avait l'apparence d'une interpolation. J'étends la même conclusion aux mots qui suivent. Le texte arménien est ici, en effet, tellement d'accord avec le poème chaldéen qu'il est permis de supposer que le Syncelle, qui ne le comprenait plus, l'a vaguement estompé. Il porte en effet littéralement, — à ce qu'on m'assure : — *et tandis que tout cela surexcité se tenait en foule,* ou, d'après le latin d'Aucher (éd. de la Chron. arm. par les Méchitaristes) : *his autem omnibus gregatim stantibus....* ce qui lst une allusion très pittoresque à la prise d'armes des monstres autour de leur reine et rappelle le poème, au lieu que : *les choses étant en cet état*, ne doit passer que pour un équivalent très terne.

Sous la réserve de ces deux corrections, je traduis littéralement :

« Il dit qu'il y eut un temps où tout était ténèbres et eau, et là dedans des animaux monstrueux, etc. (suit la description des monstres), dont on voyait les images dans le temple de Bélos. Une femme nommée Omorca dominait sur eux tous; en chaldéen c'est *Thalath,* qui en grec signifie la mer. Or, tandis que tout cela se tenait debout en masse, Bélos survenant coupa la femme en deux, avec une de ses moitiés fit la terre, avec l'autre moitié le ciel, et il extermina les animaux qui étaient en elle. *Il dit que cela doit être expliqué naturellement selon l'allégorie. Car tout étant d'abord humide, et des animaux s'y étant produits — ce dieu s'enleva sa propre tête et les autres dieux pétrirent avec de la terre le sang qui coulait et formèrent les hommes, c'est à cause de cela qu'ils sont intelligents et participent à la sagesse divine. — Quant à Bélos qu'on interprète par Zeus, il coupa en deux les ténèbres et sépara le ciel et la terre l'un de l'autre, et il organisa le monde, et les animaux qui ne supportèrent pas la force de la lumière, périrent.*

« Bélos voyant la terre déserte et cependant fertile, commanda à un des dieux de lui couper la tête, de pétrir la terre avec le sang qui aurait coulé et de former des hommes et les bêtes qui peuvent supporter l'air. Ensuite Bélos forma les astres, et le soleil et la lune et les cinq planètes. Voilà ce qu'Alexandre Polyhistor attribue à Bérose dans son premier livre. »

ἥμισυ αὐτῆς ποιῆσαι γῆν, τὸ δὲ ἄλλο ἥμισυ οὐρανόν, καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ζῶα ἀφανίσαι. Ἀλληγορικῶς δέ φησι τοῦτο πεφυσιολογῆσθαι. Ὑγροῦ γὰρ ὄντος τοῦ παντὸς καὶ ζώων ἐν αὐτῷ γεγενημένων — τοῦτον τὸν θεὸν ἀφελεῖν τὴν ἑαυτοῦ κεφαλὴν, καὶ τὸ ῥόον αἷμα τοὺς ἄλλους θεοὺς φυρᾶσαι τῇ γῇ, καὶ διαπλάσαι τοὺς ἀνθρώπους : δι' ὃ νοερούς τε εἶναι καὶ φρονήσεως θείας μετέχειν. — Τὸν δὲ Βῆλον, ὃν Δία μεθερμηνεύουσι, μέσον τεμόντα τὸ σκότος χωρίσαι γῆν καὶ οὐρανὸν ἀπ' ἀλλήλων, καὶ διατάξαι τὸν κοσμον· τὰ δὲ ζῶα οὐκ ἐνεγκόντα τὴν τοῦ φωτὸς δύναμιν φθυρῆναι. Ἰδόντα δὲ τὸν Βῆλον χώραν ἔρημον καὶ καρποφόρον κελεῦσαι ἑνὶ τῶν θεῶν τὴν κεφαλὴν ἀφελόντι ἑαυτοῦ τῷ ἀπορρυέντι αἵματι φυρᾶσαι τὴν γῆν καὶ διαπλάσαι ἀνθρώπους καὶ θηρία τὰ δυνάμενα τὸν ἀέρα φέρειν· ἀποπλέσαι δὲ τὸν Βῆλον καὶ ἄστρα καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς πέντε πλανήτας.

Ταῦτά φησιν ὁ Πολυΐστωρ Ἀλέξανδρος τὸν Βήρωσσον ἐν τῇ πρώτῃ φάσκειν.

Tel serait le texte de la *Chronique* d'Eusèbe. Lui-même aurait-il remanié le document qu'il cite? Budde le met hors de cause, avec raison. Eusèbe était déjà arrivé au deuxième livre de Bérose où figurait une chronologie démesurée. Pour la discréditer, en montrant le peu de foi que mérite cet historien, il revient aux origines fabuleuses; après cela personne n'osera s'appuyer sur son autorité pour attaquer les dates bibliques. Puisque Eusèbe veut faire ressortir les absurdités de Bérose, il n'avait pas à l'altérer pour l'harmoniser avec la Bible, d'ailleurs il n'était pas homme à dénaturer ses documents pour les dénigrer.

Plus délicat est le problème des rapports entre Bérose et Alexandre Polyhistor. Budde, après Gutschmid (1), a essayé de faire le départ de ce qui appartient à chacun. Il suffit de parcourir notre cosmogonie pour s'apercevoir que la création des hommes est racontée deux fois, et avec cette variation que tantôt Belos se coupe la tête, tantôt il se la fait couper par un autre dieu, et que dans le second cas les animaux sont associés à l'homme. De plus, la première de ces deux péricopes que nous avons placée entre tirets rompt évidemment le contexte. Gutschmid a donc pris le parti de la transporter après la note d'Eusèbe, « voilà ce qu'Alexandre, etc. », en lisant ταῦτα : Alexandre aurait raconté la même chose en d'autres termes..... Pour opérer une soudure à l'endroit où il enlève le passage, il lit τοιῶν δέ au lieu de τὸν δὲ... « de semblables animaux ayant pris naissance, Bélos, qu'on interprète Zeus, etc... » De cette manière on discernerait ce qui appartient à Alexandre, et, cette partie éliminée, tout le reste serait du pur Bérose et ce Bérose une pure tradition babylonienne, que Budde compare sans difficulté avec le récit de la Genèse, en insistant sur le rôle capital de la lumière dans les deux cosmogonies.

Cette solution séduisante en elle-même répugne trop à l'ensemble des textes pour être admise Évidemment la phrase en question n'est pas bien placée, mais on n'a aucune raison d'en faire l'œuvre propre d'Alexandre. C'est lui qu'Eusèbe cite et lui seul qu'il reproduit dans tout le morceau. De son côté, Alexandre a résumé Bérose, de sorte qu'on ne peut dire : Voici le texte de Bérose et voici celui d'Alexandre : c'est toujours du Bérose présenté par Alexandre. Eusèbe, en effet, débute ainsi (2) : *Ex Chaldaica improbabili historia. Ex eodem Polyhistore Alexandro, de prædicto Chaldæorum libro.* Suit le texte d'Alexandre : *Enimvero Berosus narrat in primo Babylonicarum rerum libro, se coaetaneum fuisse Alexandro*, etc... *Et primum dicit regionem Babyloniorum...* description du pays... *Atque primo anno e Rubro mari*

(1) Notes sur l'édition de la *Chronique* d'Eus. par Schœne.

(2) Traduction latine de l'arménien, éd. de Mai.

emersisse ait... les apparitions d'Oannès, l'homme-poisson. *Rursusque ab Oanne ait scriptum de rerum origine et de publico regimine, impertitamque ab eadem* (*Belus*) *hominibus loquelam et industriam. Tempus, inquit*, etc. C'est notre cosmogonie. On a même prétendu que Bérose citait ici Oannès! On le voit, c'est toujours Alexandre qui résume Bérose et qui peut-être çà et là le cite textuellement.

Mais alors pourquoi ce doublet au sujet de la création de l'homme? Au lieu de répondre à l'objection, je vais d'abord la grossir : ce n'est pas seulement la création de l'homme qui paraît deux fois, c'est tout le récit qui paraît d'abord sous une forme allégorique pour être expliqué d'une façon naturelle; c'est du syncrétisme pour faire coïncider les imaginations babyloniennes avec une cosmogonie plus rationnelle. Cette intention est d'ailleurs exprimée dans le texte en toutes lettres.

Qu'on essaie en effet de distribuer tout le passage sur deux colonnes, en mettant dans la seconde la partie que nous avons soulignée et qui commence par une allusion à l'allégorie; on verra que les deux colonnes se correspondent l'une à l'autre, membre pour membre, avec cette particularité que la seconde est l'interprétation de la première. De plus, si l'on enlève cette partie du texte, on voit les deux morceaux qui restent se rejoindre très exactement. Belos extermine les monstres, or, voyant la terre déserte, il les remplace. Nous avons ici le parallélisme suivant :

Tout est ténèbres et eau, des monstres naissent spontanément et sont gouvernés par une femme nommée Omorka.	D'après l'explication naturelle, il s'agit de l'humidité primitive qui engendre les animaux. C'était aussi l'idée de Diodore (I, 1), l'humidité étant, à juste titre, considérée comme un milieu plus favorable à l'éclosion des êtres. Il ne faut pas lire τοιῶν δὲ, avec Gutschmid, mais des animaux quelconques, l'application naturelle ne comportant pas l'affirmation de leur nature monstrueuse.
Bélos coupe la femme en deux et en forme le ciel et la terre.	Bélos sépare le ciel et la terre en coupant les ténèbres en deux et organise le monde.
Bélos extermine les monstres.	Les animaux qui ne peuvent supporter la lumière périssent. C'est l'idée très exacte que la lumière est le plus énergique des antiseptiques.
Bélos se fait couper la tête et les dieux forment des animaux qui peuvent supporter l'air.	Bélos se coupe la tête, etc., c'est pour cela que les hommes sont intelligents.

La création du soleil, de la lune et des astres qui figure ici sans allégorie, du reste comme dans le poème chaldéen, n'a pas besoin d'être expliquée naturellement.

Il demeure que le passage transposé reproduit l'affirmation allégorique avant de l'expliquer par la nature spirituelle de l'homme et qu'il ne dit rien des animaux. Ce silence est peut-être le secret de la transposition : — les hommes nés du sang de la tête de Belos, et pour cela participant à l'intelligence divine, — c'est une explication qui ne pouvait s'appliquer aux animaux : de là la nécessité de ne pas établir un parallélisme rigoureux entre l'allégorie et son explication, et même de faire précéder ici l'explication en reprenant seulement en partie le thème allégorique.

On voit que le problème s'est élargi ; puisque la cosmogonie bérosienne contient une allégorie et son explication, peut-on dire que le fond est de Bérose, l'explication d'Alexandre? Cela ne paraît pas possible, pour la raison déjà donnée. Le texte d'Alexandre se présente expressément comme un résumé de Bérose dans l'explication elle-même. « Il dit que c'est une allégorie... » Il faut donc supposer que Bérose a lui-même glosé à l'usage des Grecs ce qu'il recueillait en Babylonie, comme il a pu dire que *Tiamat* signifiait *la mer*.

Mais nous avons du même coup une solution probable sur la question, en somme, la plus importante. A supposer que Polyhistor ait fidèlement reproduit la pensée de Bérose, Bérose lui-même a-t-il fidèlement reproduit les seuls documents chaldéens? Nous pouvons déjà répondre que Bérose n'a probablement pas emprunté aux Chaldéens son explication naturaliste de leurs allégories, et dès lors il ne sera pas critique de s'appuyer sur la ressemblance entre ces passages et la Bible pour établir l'origine babylonienne de la Genèse.

De cette hypothèse il serait très intéressant de faire la contre-épreuve, en comparant Bérose au poème chaldéen et au récit de la création.

S'il était acquis que la partie allégorique ressemble au poème tandis que la partie explicative lui est étrangère, nous aurions une preuve de plus que cette partie explicative est l'œuvre propre de Bérose, et s'il était vrai qu'elle ressemblât plus particulièrement à la Bible, il serait d'abord clair que cette ressemblance ne prouve pas l'origine babylonienne de la Bible quant à ces points, et de plus, personne ne supposant que la Genèse s'est inspirée de Bérose, on admettrait volontiers que Bérose a emprunté son exégèse rationnelle à un document qui racontait la création avec une parfaite originalité quant à

la conception rationnelle, tout en conservant, elle aussi, certains éléments allégoriques antérieurs (1).

Or il nous semble que telle est bien la réalité, quoique certains éléments nous manquent par suite des lacunes des textes cunéiformes. La partie allégorique de Bérose est en contact plus ou moins immédiat, mais en contact évident, avec le poème chaldéen. Le point de départ commun, c'est le principe humide d'où naissent des êtres monstrueux. L'accord est surtout frappant quand il s'agit de la femme qui règne sur tous les montres. En assyrien elle porte deux noms, *Oum-Khoubour* et *Tiamat*. Le second correspond au θαλάτθ de Bérose, légèrement altéré. Ὀμόρωκα doit donc être non pas *Oum-Ourouk* comme le croyait Lenormant, la mère de la ville d'Ourouk, mais un équivalent de *Oum-Koubour*. Ce dernier mot n'a pas encore été expliqué par les assyriologues (2).

Quant aux monstres qui relèvent de Tiamat, ils ne sont pas exactement les mêmes dans Bérose; ce dernier semble d'ailleurs s'être inspiré ici moins d'un texte écrit que de représentations figurées qu'il aurait vues dans le temple de Bélos. Les cachets babyloniens offrent divers monstres que Lenormant a comparés ici à ceux de Bérose. Il a peut-être suivi l'iconographie au détriment de l'antique tradition lorsqu'il range dans la troupe de Tiamat les taureaux à tête d'homme que les Assyriens considéraient comme des génies bienfaisants. Il y a d'ailleurs entre Bérose et le poème un trait caractéristique commun : les monstres sont un mélange de la nature humaine avec les animaux. Le poème parle d'hommes-scorpions et d'hommes-poissons, Bérose d'hommes avec des jambes et des cornes de chèvres, etc.

La lutte contre Tiamat est empruntée textuellement au poème : « Il coupa son corps, comme un poisson... en deux moitiés, d'une moitié il fit et couvrit le ciel ».

La création du soleil, des astres et de la lune se trouve aussi dans le texte babylonien, mutilé à cet endroit. Après cela nous pou-

(1) Cf. *Revue bibl.* 1896, 397.

(2) Gunkel, *Schöpfung und chaos* (p. 18) explique Ὀμόρκα comme אם אכקא mère de la profondeur, ce qui ne correspond guère à l'assyrien. Je remarque que ארקא signifie *courroie*, et que le signe interprété *hu-bu-ur* S[b] 301 est presque semblable à celui qui deux lignes plus haut est interprété *Qinazu*, courroie. D'autre part, *Khoubour* se rapporterait aisément à la racine חבר *attacher, lier*. Il est vrai qu'en assyrien ce sens existe dans plusieurs formes qui supposent ה adouci, *abaru*, *ibru*, et par conséquent à l'origine un ع arabe, mais comme on trouve en arabe ce même sens avec ب (Ges. 12), on peut supposer que la forme *hubur* se rattache à cette racine. Nous supposons donc une confusion : un Araméen pouvait l'entendre ainsi, et rendre א *hubur*, par ארקא quel que soit le sens original *hubur* qui est compté comme un vase et comme dans les listes de II R. p. 32 et p. 50.

vons supposer que le poème contenait la création de l'homme en termes analogues à ceux de Bérose, mais il est lacuneux à l'endroit où il devait certainement la mentionner. La partie allégorique de Bérose est donc, autant du moins que nous pouvons le constater, un écho fidèle des traditions babyloniennes. Mais il en est autrement dans la partie interprétative où on dirait qu'il avait la Bible sous les yeux. La séparation du ciel de la terre se fait en séparant les ténèbres, et c'est l'invasion de la lumière qui met fin au désordre primitif. La réflexion sur l'intelligence des hommes et leur participation à la sagesse divine est une manière de dire : Faisons l'homme à notre image selon notre ressemblance. Ce trait aurait pu être imaginé par un Grec, mais le rôle de la lumière paraît déceler une imitation de la Bible, d'autant qu'elle ne semble pas faire partie du poème babylonien.

Delitzsch a essayé de l'y introduire, sans dissimuler les arguments en sens contraire. Je ne fais que reproduire son argumentation, en attachant plus d'importance que lui à l'objection. Dans la grande lutte entre Tiamat, Kingou et les monstres d'une part, Mardouk et les dieux de l'autre, Gibil, le dieu du feu est avec les dieux et Kingou donne l'ordre de l'étouffer si possible. Mardouk environne sa tête de splendeur, il s'arme de l'éclair... Tout cela indique le rôle de la lumière dans la lutte. Mais les serpents dont Tiama s'enveloppe sont aussi ornés de splendeur, et elle-même est très probablement qualifiée de brillante (1). En réalité le rôle de Gibil nous échappe et les armes avec lesquelles Mardouk triomphe sont plutôt les vents, le filet et l'arc que l'éclair. Il est impossible de supposer que les discours de Tiamat, le choix qu'elle fait de Kingou pour lui confier les tables du destin se soient passés dans les ténèbres. Il est donc plus que douteux que dans la cosmogonie babylonienne la lumière joue le même rôle que dans le récit de la création. On remarquera aussi qu'elle se présente fort gauchement dans Bérose. Couper en deux Tiamat, c'est fendre les ténèbres... Non, puisque Tiamat était la mer. Il y a là une intention de faire figurer bon gré mal gré la distinction des ténèbres et de la lumière dans un texte qui ne les comportait pas, et dès lors je serais porté à voir une interpolation de ce genre dès la première phrase : les ténèbres n'y figurent sans doute que pour préparer cette explication, car les deux principes babyloniens ne sont pas les ténèbres et l'eau, mais l'océan et la mer.

Concluons. La cosmogonie connue sous le nom de Bérose est un résumé d'Alexandre Polyhistor, qui, selon toute apparence, reproduit

(1) *Ellili*, le texte a seulement *Elli* (Del. *op. cit.* p. 95).

fidèlement la pensée de Bérose. — Bérose lui-même est l'écho des traditions babyloniennes; mais, non content de les reproduire, il les a expliquées. — Cette explication ne peut donc pas servir de point d'appui pour prouver l'origine babylonienne du récit biblique, et s'il y a ressemblance entre les deux textes, on peut aisément supposer que Bérose est l'imitateur. — Spécialement, quant au rôle de la lumière, il semble que Bérose a été conduit, pour les besoins de l'interprétation, à supposer comme premier principe les ténèbres dont le poème chaldéen ne parle pas. — Cette demi-fidélité empêche d'ajouter une foi complète à la manière dont Bérose raconte la création de l'homme. — Et pour tout dire en un mot, le document bérosien offre trop peu de garanties pour qu'on puisse espérer des résultats solides de sa comparaison avec la Bible; d'ailleurs l'origine babylonienne du récit de la création n'en souffre nullement, puisque nous avons maintenant un point d'appui beaucoup plus solide, les documents épigraphiques cunéiformes.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

II

NOTES D'EXÉGÈSE SUR PHILIPP. II, 5-11 (1)

Ce travail comprendra deux parties : la première sera une étude littérale du texte, dans la seconde nous exposerons, dans ses grandes lignes, l'histoire de son exégèse. Je dois beaucoup au commentaire de Lightfoot et à l'ouvrage récemment paru de M. Gifford sur l'Incarnation. Il me sera impossible d'indiquer toutes mes références à ces deux travaux, non plus qu'aux homélies VI et VII de saint Chrysostome sur l'épître aux Philippiens (2).

(1) Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, [6] ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, [7] ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, [8] ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ, [9] διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν, καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, [10] ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, [11] καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

J'ai adopté tantôt la ponctuation de Gebhardt, tantôt celle de Westcott-Hort.

(2) Lightfoot, *S. Paul's Ep. to the Philippians*. Je le cite d'après la 3e édition qui n'a

LE CONTEXTE.

Saint Paul exhorte les Philippiens à « mettre le comble à sa joie » en restant unis dans la charité de Jésus-Christ. « Point d'esprit de parti, point de concessions exagérées à l'amour-propre. Soyez humbles et estimez vos frères plus que vous-mêmes. Que chacun ne s'absorbe pas tout entier dans la poursuite de son bien personnel, mais qu'il consulte aussi les intérêts d'autrui ». Pour autoriser ce précepte, si contraire à l'esprit du monde, Paul rappelle aux Philippiens le désintéressement de Jésus-Christ qui, au lieu de consulter son propre avantage et de demeurer dans la gloire de la μορφὴ θεοῦ, a revêtu la μορφὴ δούλου, et subi un supplice ignominieux. Sa glorification, récompense de ses abaissements, assure aux chrétiens qui imiteront son abnégation le « centuple » promis par l'Évangile.

Ainsi la leçon qui se dégage naturellement de notre texte est une leçon morale. Il importe de ne pas la perdre de vue en recueillant les enseignements dogmatiques qui découlent des expressions employées par l'Apôtre.

LE TEXTE.

ὅς (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπαρχὼν). Le sujet auquel se rapporte ὅς est évidemment Χριστὸς Ἰησοῦς. Mais les commentateurs se demandent s'il doit être considéré dans son existence préhumaine ou après son incarnation. Les uns, annonçant déjà leur interprétation tendancieuse de la μορφὴ θεοῦ, pensent qu'il s'agit du Christ-homme, les autres donnant aux mots qui suivent un sens « essentiel » ne s'associent point à ce sentiment; mais il faut avouer que Χριστὸς Ἰησοῦς se rapporte plus naturellement au Λόγος ἔνσαρκος. Aussi bien ne peut-on dès à présent préjuger le sens de μορφὴ θεοῦ, et il est préférable de conclure que Paul fait allusion au Christ-Jésus, tel qu'il l'avait prêché aux Philippiens, tels qu'ils le connaissaient, sans chercher à mettre en lumière, au début de cette exhortation morale, tel ou tel caractère particulier de l'une ou l'autre de ses deux natures.

guère été modifiée. Gifford, *The Incarnation, a Study of Philippians* II, 5-11 (London, Hodder et Stoughton, 1897).

A consulter également : Marius Victorinus, *in h. l. C. P. L.* VIII, 1045 sqq. ; — Ambrosiaster, *id. C. P. L.* XVII, 407 sqq. ; — Théodore de Mopsueste *in l.* dans B. Swete, *Theodori ep. Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentaria*, vol. 1, p. 215 sqq. ; — Théodoret. *in l. C. P. G.* LXXXII, 571 sqq. ; — Œcumenius *in l. C. P. G.* CXVIII, 1279 sqq. ; — Théophylacte, *C. P. G.* CXXIV, 1162 sqq. ; — S. Thomas d'Aquin, *in l.* XIII, 514, éd. Parme, 1862 ; — Cornelius a Lapide, *in l.* ; — Estius, *in l.* — Beelen. *Commentarius in Epist. S. Pauli Ad Philippenses* pp. 61 sqq. ; — Vincent, *Philippians* dans l'*International critical commentary*. — Corluy, *Spicilegium dogmatico biblicum*, II, pp. 64 sqq.

*
* *

ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων. Avant d'aborder l'étude de ce difficile passage notons 1) que le sens de μορφή doit être le même aux vv. 6 et 7 ; — 2) ce mot s'oppose à σχῆμα ; — 3) les expressions ὑπαρχών et τὸ εἶναι ἴσα θεῷ sont en relation intime avec μορφὴ θεοῦ ; —4) il en est de même de l'expression ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος qui explique μορφὴν δούλου λαβών et forme contraste à σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος (1).

Un grand nombre de commentateurs protestants, à la suite de Meyer, entendent par ces mots l'apparence divine dont Jésus-Christ se prive, sa gloire visible dont il fait le sacrifice, la manifestation extérieure de sa nature divine : τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Cet ensemble de « conditions glorieuses » est séparable de la nature immuable de Dieu. Le sens d'οὐσία ou de φύσις est éliminé par ἑαυτὸν ἐκένωσεν et par μορφὴν δούλου λαβών. Il y a échange entre des apparences, et même suivant certains critiques, la *kénose* est plus complète encore. Jésus-Christ abandonne la μορφὴ θεοῦ et le τὸ εἶναι ἴσα θεῷ durant sa vie mortelle, et ne possède que la μορφὴ δούλου jusqu'à sa glorification définitive.

A cette interprétation on oppose le sens de μορφή par comparaison avec σχῆμα. Lightfoot, dans son appendice sur « les synonymes μορφὴ et σχῆμα », traite cette première question avec son ampleur accoutumée. Il nous est impossible de reproduire ici tous les détails de son argumentation. Notons premièrement que par sa racine même σχῆμα correspond exactement au latin *habitus* dont il possède tous les sens : manière d'être, figure, vêtement, souvent aussi apparence, par opposition à réalité (2). De même μορφή se réfère aux qualités perçues par les organes des sens, et correspond bien au latin « forma ». Dans le

(1) On trouvera dans Corluy très clairement exposées les raisons qui militent en faveur des divers sens de μορφή.

M. Vincent et plusieurs commentateurs pensent que μορφὴ θεοῦ est surtout l'antithèse de μορφὴ δούλου. Mais μορφὴ δούλου ne peut signifier que la *condition* d'esclave non la *nature* d'esclave. Donc on ne peut faire de μορφὴ θεοῦ l'équivalent de φύσις θεοῦ. Je répondrais premièrement que l'expression « nature d'esclave » pourrait très bien se justifier puisque dans l'antiquité on pouvait naître esclave. En second lieu saint Paul a pu écrire μορφὴ δούλου au lieu de μορφὴ ἀνθρώπου pour rendre seulement plus énergique l'expression de sa pensée. D'ailleurs l'opinion de M. Vincent, quoiqu'un peu subtile, est parfaitement soutenable dès qu'on fait de cette « condition » une condition essentielle.

Beelen (*ad Philipp.* 61) donne à μορφή le sens de *maiestas* et traduit ainsi notre passage : « qui in maiestate quæ Deo competit existens Deo Patri æqualis, illam maiestatem non cupide tenaciterque retinuit, sed semet ipse exinanivit ». Lightfoot a établi que δόξα n'est point l'équivalent de μορφή mais plutôt de εἶναι ἴσα θεῷ et l'intéressante étude de M. Vincent sur les sens de כבוד fortifie cette opinion.

(2) Οὐ σχήμασι τεχνάζοντας ἀλλὰ ἀληθείᾳ τιμῶντας ἀρετήν. Platon, *Epi.*, p. 989, cité par Lightfoot.

langage courant et chez les poètes il signifie l'extérieur des hommes et des dieux. Mais Platon, Aristote et leurs disciples, en introduisant ce mot dans le vocabulaire philosophique, en ont modifié et précisé la signification primitive. Chez Platon le sens de μορφή est encore incertain, car on cite des exemples où il signifie l'empreinte de l'« idée » sur l'individu et par conséquent son caractère spécifique, et d'autres où il signifie forme, apparence, par opposition à εἶδος, forme réelle (1). Dans le vocabulaire d'Aristote, μορφή et εἶδος ont une valeur à peu près identique. Ils sont tous deux opposés à ὕλη, la matière, l'élément indéterminé. C'est l'« acte » ou la perfection ἐνέργεια, ἐντελέχεια, par opposition à la « puissance » δύναμις. Ainsi μορφή, qui primitivement ne se disait que des objets matériels, se rapporte de plus aux êtres immatériels. Ce sens prévalut chez les philosophes postérieurs et même chez Philon et l'école judéo-alexandrine (2).

Mais il faut rechercher le sens de ces mots dans le Nouveau Testament. Σχῆμα, à l'état simple ou en composition, implique toujours une idée d'instabilité, de changement, d'apparence fugitive. Deux exemples sont particulièrement concluants : παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου (3), *praeterit figura huius mundi*. Saint Paul se sert de cette déclaration comme d'argument pour engager les Corinthiens à « user du monde comme n'en usant pas », à ne pas se soucier de ce qui n'a aucune valeur réelle et, comme diraient les philosophes, « objective ». Ailleurs (4) l'Apôtre exhorte les Corinthiens à se défier des faux apôtres qui ont tout l'extérieur des apôtres véritables. « Satan lui-même, ajoute-t-il, prend les apparences d'un ange de lumière. Il ne faut donc pas s'étonner si ses serviteurs prennent les apparences des serviteurs de la justice. » Ces passages et d'autres un peu moins explicites (5) semblent absolument concluants.

Resch (6) a ingénieusement conjecturé que μορφή correspondait à l'hébreu תֹּאַר qui signifie uniquement la configuration du corps (7). Mais rien ne nous oblige à restreindre ainsi le sens de ce mot, car μορφή ou ses composés sont fréquemment employés dans le Nouveau

(1) Par exemple *Républ.*, 380 d.

(2) Ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμοττούσαν λαβεῖν μορφήν. De Vict. Off. 513 cité par Lightfoot. On trouvera dans le *Thesaurus linguae graecae*, aux mots μορφή et σχῆμα, de très nombreuses et très curieuses citations.

(3) I Cor. VII, 31.

(4) II Cor. XI, 13-16.

(5) Rom. XII, 2. I Petr. I, 14.

(6) *Texte und Untersuchungen* V, 4, *Agrapha*, pp. 367, sqq. cité par Gifford.

(7) Vid. GESENIUS, *Thes.*, à la racine תאר (4 *bis*).

Testament et particulièrement dans saint Paul pour indiquer un état ou un changement réel, en particulier la création nouvelle produite par la justification (1). De même saint Marc et saint Matthieu emploient μεταμορφοῦσθαι pour signifier le passage de Notre-Seigneur à l'état glorieux dans la transfiguration (2).

En deux endroits des épîtres σχῆμα est opposé à μορφή, Rom. XII, 2 : καὶ μὴ συνσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαίνωσει τοῦ νοός. Paul recommande à ses disciples de ne pas s'attacher à ce monde qui passe (3), mais de travailler au renouvellement réel et stable de leurs dispositions intérieures. Le second passage, Phil. III, 21 (4), est à première vue moins explicite. Mais il semble bien que le sens soit : il changera l'apparence instable (puisqu'elle est sujette à la mort) de notre corps misérable, et le fixera dans la ressemblance (immortelle) de son corps glorieux.

En somme, on peut conclure qu'en thèse générale σχῆμα indique la configuration extérieure, par opposition à la substance qui échappe aux organes des sens, et μορφή la forme déterminée par la substance (sans exclure le rayonnement extérieur de cette forme), en sorte que σχῆμα est l'élément variable des choses, tandis que μορφή en est l'élément stable et permanent (5).

L'expression ὑπάρχων précise, dans le texte qui nous occupe, la valeur du mot μορφὴ θεοῦ. Il reste à se demander si cette μορφὴ θεοῦ se rapporte aux temps antérieurs à l'Incarnation et si elle a subsisté concurremment avec la μορφὴ δούλου durant la vie terrestre de Jésus. M. Gifford répond affirmativement à cette double question. Il défend la traduction de la *Revised Version :* « being originally ».

Le mot ὑπάρχων implique l'idée de préexistence. Nous lisons I Cor. XI, 7 : ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει καλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων ; — II Cor. VIII, 17 : [Τίτος] ὅτι τὴν μὲν παράκλησιν ἐδέξατο, σπουδαιότερος δὲ ὑπάρχων αὐθαίρετος ἐξῆλθεν πρὸς ὑμᾶς ; — Gal. II, 14 : εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐκ ἰουδαϊκῶς ζῇς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν ; de ces trois textes, surtout du dernier, il ressort clairement que l'état indiqué par le sujet d'ὑπάρχων est antérieur à l'action exprimée par le verbe principal. L'intérêt que porte Tite aux

(1) Voir surtout Rom. VIII, 29; II Cor. III, 18, et XII, 2, Gal. IV, 19 : τέκνα μου οὓς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν et Phil. III, 10, συνμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ. Dans deux passages Rom. II, 20 et II Tim. III, 5, μόρφωσις est employé dans le sens de σχῆμα. Mais ce n'est jamais le cas pour le simple μορφή.

(2) Matth. XVII, 2; Marc. IX, 2.

(3) Cf. I Cor. VII, 31 cité plus haut.

(4) Μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύνμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ.

(5) SANDAY et HEADLAM, *Romans*, II, 20.

Corinthiens est nécessairement antérieur à la visite spontanée qu'il leur fait; de même le fait d'être Juif à celui de vivre ἐθνικῶς. Pareillement nous conclurons que ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων est antérieur aux actions exprimées par les verbes οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο, ἐκένωσεν etc... Il faut de plus remarquer que le contraste entre le participe présent et les aoristes qui le suivent implique que *l'état* signifié par le participe *dure encore* au moment indiqué par les aoristes. Le participe présent équivaut ici à un imparfait. Or l'imparfait est aux temps du passé ce que le présent est aux temps du présent. Il indique que l'action (ou l'état) qu'il représente n'était pas achevée, et durait encore au moment déterminé par le second verbe. Voici d'ailleurs des exemples de ὤν et d'ὑπάρχων construits avec les aoristes : Jo. XI, 49 : ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου εἶπεν αὐτοῖς; — XXI, 19 : τοσούτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον. La concomitance des états indiqués par les participes et des actions indiquées par les aoristes est évidente : Luc. XXIII, 50 : Ἰωσὴφ βουλευτὴς ὑπάρχων... οὗτος προσελθὼν τῷ Πειλάτῳ ᾐτήσατο τὸ σῶμα; — Act. II, 30 : προφήτης οὖν ὑπάρχων... προϊδὼν ἐλάλησεν; — II Cor. VIII, 17 : [Τίτος] σπουδαιότερος... ὑπάρχων... ἐξῆλθεν (1). Joseph ne cessa pas de faire partie du conseil quand il eut demandé à Pilate le corps de Jésus, David demeura prophète quand il eut prédit la résurrection du Messie, et Tite conserva toute son affection pour les Corinthiens quand il eut entrepris son voyage à Corinthe. Aussi, opposant les deux expressions : ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων et ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, saint Chrysostome conclut très justement : Διὰ τί μὴ εἶπεν ἐν μορφῇ θεοῦ γενόμενος, ἀλλὰ ὑπάρχων; Ἴσον ἐστὶ τοῦτο τῷ εἰπεῖν· ἐγώ εἰμι ὁ ὤν (2).

Cette manière d'être réelle, préexistente à l'Incarnation, et toujours permanente, c'est la nature, la substance, l'essence même de Dieu. Telle est la conclusion que tous les Pères, et en particulier saint Chrysostome (*l. c.*) tirent de la comparaison de μορφὴ θεοῦ avec μορφὴ δούλου. A moins d'admettre une interprétation docète ou apollinariste que ne supporte point le texte examiné en dehors de tout préjugé de secte, il faut convenir que μορφὴ δούλου signifie φύσις δούλου. Car c'est un homme, au vrai sens du mot, qui a subi l'ignominie de la croix. « Si donc, dit saint Chrysostome, μορφὴ δούλου signifie φύσις δούλου, pourquoi μορφὴ θεοῦ ne signifierait-il pas φύσις θεοῦ (3)? » « De même que μορφὴ δούλου signifie homme *simpliciter*, ainsi μορφὴ θεοῦ ne peut signifier que Dieu. » Aussi les commentateurs ont-

(1) Cf. II Cor. XII, 16. Rom. IV, 19.

(2) Hom. VI, 53. Cf. ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, Jo. I, 1 et Col. I, 15, 17. Heb. I, 8, 10. Jo. VIII, 58; XVIII, 24, etc...

(3) Hom. II, *ad Hell.*, p. 437.

ils pu se servir pour la traduction de ce passage des termes techniques φύσις, οὐσία. Nous croyons avoir établi que le texte autorise cette exégèse (1).

*
* *

Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Quel est le sens de τὸ εἶναι ἴσα θεῷ? Parmi les commentateurs les uns concluent à l'équivalence absolue de τὸ εἶναι ἴσα θεῷ et de ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, les autres préfèrent y voir un sens différent. Les premiers ont pour eux l'autorité de la Vulgate qui traduit : *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo*. Les autres traduisent, comme Tertullien *pariari Deo* (2), ou avec la *Revised Version*, « to be on an equality with God ». Les exemples cités par Lightfoot (3) autorisent à considérer l'attribut adverbial ἴσα comme équivalant à peu près à ἴσος. Mais il est juste de noter la différence de sens qui existe entre εἶναι et ὑπάρχων, le second impliquant d'une certaine manière un concept d'essentialité, le premier indiquant simplement un état, une manière d'être. On pourrait dire avec Lightfoot que τὸ εἶναι ἴσα semble se rapporter plus précisément aux attributs de gloire extérieure qui procèdent nécessairement de la μορφὴ θεοῦ. Ce sont ces caractères sensibles dont l'abandon a constitué l'anéantissement, la *kénose* du Verbe Incarné.

Meyer pense, au contraire, que τὸ εἶναι ἴσα θεῷ représente la nature même de Dieu tandis que μορφὴ θεοῦ signifierait l'apparence de la divinité, quelque chose d'analogue à σχῆμα. Cette opinion ne peut guère se soutenir après les observations que nous avons faites sur le sens de μορφή. D'ailleurs, dans son exégèse, Meyer semble avoir été influencé par la nécessité de sauvegarder « l'orthodoxie luthérienne (4) ». De Wette, tout en reconnaissant que κενοῦν se rapporte à τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, dit que Jésus ne possédait pas encore ces prérogatives d'égalité avec Dieu, mais qu'il y renonça « en tant qu'il eût pu les obtenir ». Ainsi τὸ εἶναι ἴσα θεῷ se rapporterait à la glorification définitive et non à la vie terrestre du Verbe Incarné. Cette interprétation est insoutenable, car, remarque judicieusement Tholuck, « comment peut-on employer le mot κενοῦν à propos d'une renonciation à des biens

(1) Ainsi μορφὴ θεοῦ serait une expression à peu près analogue à εἰκὼν τοῦ θεοῦ II Cor. IV, 4; Col. I, 15, χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ, Heb. 13 et au λόγος de saint Jean. Plusieurs anciens Pères, dont Tertullien, qu'on trouvera cité plus bas, admettaient la traduction : *effigies*. La version syriaque a ܐܝܩܘܢܐ mot aussi vague que son correspondant grec εἰκών.

(2) *Adv. Marcionem*, V, 20.

(3) P. e. Job. XI, 12, βροτὸς δὲ γεννητὸς γυναικὸς ἴσα ὄνῳ ἐρημίτῃ.

(4) Gifford, p. 7.

non encore acquis? Peut-on dire que l'on se dépouille (litt. que l'on se vide) de ce que l'on ne possède pas encore? Combien il est préférable, avec l'ancienne école, de rapporter κενοῦν à une égalité de condition avec Dieu, actuellement existante, dont le Christ aurait résigné la jouissance (1) »!

Que signifie : οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο?

Deux significations opposées ont été attribuées à ce passage. Ἁρπαγμός est traduit ou par rapt, usurpation, *rapina*, ou bien par objet précieux, *res digna quae retineatur*. On voit assez que les interprétations qui en résultent sont absolument différentes. Suivant le premier sens on aurait la traduction suivante : « ayez les mêmes sentiments que Jésus-Christ, qui, étant dans la forme de Dieu, n'a pas cru usurper l'égalité avec Dieu (c'est-à-dire commettre une usurpation en s'arrogeant l'égalité avec Dieu), mais s'est dépouillé, prenant la forme d'esclave, etc... » Suivant le second on aurait au contraire : « Ayez les mêmes sentiments que Jésus-Christ, qui, bien qu'étant dans la forme de Dieu, n'a pas cru devoir s'attacher avidement aux prérogatives qui lui revenaient de par son égalité avec Dieu, mais s'est dépouillé lui-même, prenant la forme de serviteur, etc..... » La première de ces traductions, qui est celle de la Vulgate, est adoptée par presque tous les Pères Latins, en particulier par saint Ambroise et saint Augustin (2) universellement suivis en Occident. La seconde a pour elle la majorité des Pères grecs.

La première citation connue de notre texte est interprétée dans ce sens. Elle se trouve dans la lettre des Églises de Gaule sur les martyrs de Lyon (3). Origène (4), en plusieurs endroits de ses commentaires, adopte la même exégèse. *In Rom.* v, § 2, il dit très explicitement : « *Nec rapinam ducit esse se eaqualem Deo, hoc est, non sibi magni aliquid deputat quod ipse quidem aequalis Deo.... sit* ». De même Eusèbe (5). Théodore de Mopsueste : « *Hoc ergo dicit de Christo quoniam non rapinam arbitratus est ut sit aequalis Deo, hoc est non magnam reputavit illam quae ad Deum est aequalitatem et elatus in sua permansit dignitate, sed magis pro aliorum utilitate praeelegit humiliora sustinere negotia quam secundum se erant* (6) ». Isidore de Péluse (7) : εἰ ἅρπαγμον ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, οὐκ ἂν ἑαυτὸν ἐταπείνωσεν. Théodoret,

(1) *Disput. theologica* (Halle 1848), p. 14 ; cité par Gifford.
(2) Voir les références dans Lightfoot, p. 132.
(3) Eusèbe, *H. E.* V, 2. *C. P. G.* XX, col. 434.
(4) *In Jo.* VI. *C. P. G.* XIV, c. 300 et *in Matt. comm. Ser.* III.
(5) *Ecl. Proph.* III. 4. *C. P. G.* XXII, c. 1127. Eccl. Theol. I. 13. *C. P. G.* XXIV, 851.
(6) *Comm. in loc.* dans H. B. Swete *Theodori ep. Mops. in epp. B. Pauli commentarii*, I, pp. 215 sqq.
(7) *Ep.* IV, 22.

comme son maître Théodore de Mopsueste : θεὸς γὰρ ὤν, καὶ φύσει θεός, καὶ πρὸς τὸν πατέρα ἰσότητα ἔχων, οὐ μέγα τοῦτο ὑπέλαβε (1). De même saint Cyrille d'Alexandrie en plusieurs endroits de ses œuvres : οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ὑπέστη μὲν τὴν ἑκούσιον κένωσιν, ἔλαβε δὲ δούλου μορφήν (2).

A cette liste il faut ajouter deux Pères latins qui représentent en Occident la culture hellénique : saint Hilaire (3) et surtout saint Jérôme (4). Le témoignage de ce dernier a d'autant plus de valeur, qu'il implique la possibilité d'étendre l'interprétation d'ἁρπαγμός à son équivalent latin : *rapinam*.

Entre ces deux interprétations, saint Chrysostome (5) et ses abréviateurs, Œcuménius et Théophylacte, en ont imaginé une troisième qui conserve la portée dogmatique de la première, mais se concilie plus facilement avec l'ensemble du texte : « Étant dans la forme de Dieu, il ne crut pas usurper en réclamant l'égalité avec Dieu. En conséquence il ne regarda pas ses divines prérogatives comme un trésor dont il pût craindre d'être dépouillé, et qu'il lui fallût, en conséquence, garder avec un soin jaloux... Il put donc se priver sans crainte des splendeurs extérieures de sa divinité (6). » Cette explication paraîtra insuffisante à la lecture du texte. Elle est embarrassée, contournée, et ne parvient pas à s'harmoniser entièrement avec le sens général du passage dont nous nous occupons. Il faut donc opter entre les deux autres.

La première a pour elle, outre l'autorité des Pères occidentaux et sa valeur dogmatique inappréciable, la signification généralement active des mots en μός. Ἁρπαγμός désigne plutôt un acte de rapine. Mais elle s'allie mal avec le contexte. On ne comprend plus dès lors l'antithèse radicale indiquée par ἀλλά : ou il faut traduire cette conjonction par « cependant », ce qui n'est pas son sens habituel (7), ou, si on lui maintient sa valeur ordinaire, il faut se résigner à admettre un

(1) *In h. loc.* LXXXII, *C. P. G.* col. 571. cf. ps. XLV, 2. *C. P. G.* LXXX, col. 1162 et ps. CVIII, vv. 16 et 17, col. 1759.

(2) *Hom. pasch.*. *C. P. G.* LXXVII, col. 923. Cf. LXXVI, col. 1366 et 1368, LXXX, col. 794 et 703.

Le texte syriaque ne semble pas plus particulièrement favorable à aucune des deux interprétations :

لا ܗܘܐ ܡܫܬܡܥ ܠܗ ܕܢܗܘܐ ܫܘܝܐ ܠܐܠܗܐ ܐܠܐ

non praedam (ou rapinam) sibi hoc duxisset ut esset aequalis Deo sed.....

(3) *De Trin.* VIII, 45. *C. P. L.* X, 270

(4) *Ad Hedibiam*, ep. CXX. *C. P. L.* XX, 99.

(5) *Hom.* VI. *C. P. G.* XXII, col. 220, 229 et passim.

(6) Cf. aussi Théodoret en quelques passages un peu incertains, en particulier *C. P. G.* LXXXII, col. 571 sqq.

(7) Cf. toutefois Rom. V, 13 et I Cor. IV, 4.

arrêt subit dans la marche des idées, un brusque changement de front que rien ne faisait pressentir : « Étant dans la forme de Dieu, il ne crut pas usurper en réclamant les prérogatives extérieures de la divinité... au contraire, il s'anéantit. » Mais que devient le modèle de désintéressement proposé par Paul aux Philippiens? Au lieu d'un exemple d'abnégation, on trouve une déclaration de droits.

Ces considérations ont conduit les Pères grecs à entendre ἁρπαγμός dans le sens d'ἅρπαγμα. Au fort même des controverses christologiques, alors qu'un texte affirmant explicitement l'unité de la personne divine dans la dualité de natures eût été si précieux, ils n'ont pas cru pouvoir adopter la première interprétation. Cette conduite presque unanime nous prouve que la difficulté grammaticale à laquelle il est fait allusion ci-dessus n'est pas insoluble. Bien qu'on ne puisse apporter de textes (1) en faveur de l'échange de ces deux mots, on a suffisamment montré que des formations analogues comme φραγμός et φράγμα, σταλαγμός et στάλαγμα etc... ont chez les auteurs, en particulier dans la Bible, tantôt le sens actif, tantôt le sens passif (2). Il ne faut pas oublier d'ailleurs que nous aurions tort de chercher dans le grec hellénistique l'application stricte des lois de dérivations qui président à la formation des vocables de la langue classique.

Nous sommes donc obligés d'admettre la seconde interprétation : « Bien qu'existant dans la forme de Dieu, il n'a pas cru devoir s'attacher avidement aux prérogatives qui lui revenaient de par son égalité avec Dieu, mais il s'est dépouillé lui-même, prenant la forme de serviteur, etc... » Ainsi s'explique μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστοι τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Cette pensée est familière à saint Paul. En un autre endroit de ses épîtres (3), exhortant les fidèles à s'aimer mutuellement, il leur propose aussi l'exemple de Jésus-Christ qui « étant riche s'est fait pauvre à cause de vous, pour que vous vous enrichissiez par sa pauvreté ». Il est impossible de ne pas noter le parallélisme de ces deux membres de phrase : ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν et οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.

*
* *

ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν. — Il faut remarquer que ἑαυτόν mis en tête de la phrase rappelle μὴ τὰ ἑαυτῶν σκοποῦντες, et qu'il indique l'idée de

(1) Qui n'aient sûrement pas subi l'influence du nôtre.

(2) Vid. Gifford, pp. 63 sqq. et Lightfoot *in locum*.

(3) I Cor. VIII, 7-9. Γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε.

dépouillement volontaire, contrastant avec ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι. D'ordinaire ἐκένωσεν est suivi d'un génitif indiquant l'objet dont on se dépouille. Le régime sous-entendu doit être le même que celui du verbe parallèle ἁρπαγμὸν ἡγήσατο, c'est-à-dire τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Jésus-Christ a renoncé, non pas à la « forme de Dieu », ce qui lui eût été impossible, mais aux prérogatives extérieures auxquelles elle lui donnait droit.

*
* *

μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. — Les deux aoristes qui se suivent, ἐκένωσεν, λαβών, indiquent la coïncidence des deux actions : En même temps qu'il prit la forme de serviteur, il se dépouilla. Deux interprétations peuvent être données au mot δοῦλος. Lightfoot le traduit par esclave, au sens absolu du mot : Lui, le maître de tous, est devenu l'esclave de tous. D'autres exégètes préfèrent le sens de « créature », μορφὴ δούλου étant opposé à μορφὴ θεοῦ.

Ces mots sont pleinement expliqués par ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. En donnant aux termes leur valeur strictement technique, ὁμοίωμα tiendrait le milieu entre μορφὴ et σχῆμα, et on ne pourrait pas conclure à la réalité de l'humanité de Jésus-Christ. Mais le voisinage de μορφὴ et le pluriel ἀνθρώπων indiquant qu'il s'agit de toute la race humaine permettent d'élargir le sens de ce mot. Jésus-Christ, « novus Adam », représente tous les hommes (1).

Noter enfin la substitution de γενόμενος à ὑπάρχων et sa corrélation avec λαβών.

*
* *

καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. — Lightfoot, Tregelles et Westcott-Hort rapportent ces mots à ἐταπείνωσεν. Tischendorf-Gebhardt les rapporte au contraire à ce qui précède. Je préfère cette dernière ponctuation, bien qu'elle semble avoir été adoptée pour favoriser l'opinion qui voit dans μορφή, ὁμοίωμα et σχῆμα trois termes à peu près identiques. Mais notre membre de phrase se relie mieux à ἐκένωσεν, γενόμενος ὑπήκοος étant l'attribut de ἐταπείνωσεν ἑαυτόν. Quoi qu'il en soit, on a vu plus haut que σχῆμα indique les apparences extérieures. Ce sens est confirmé par la substitution de εὑρεθεὶς à ὑπάρχων et γενόμενος et par l'adjonction de ὡς devant ἄνθρωπος (1). Ἄνθρωπος signifie évidemment ψιλὸς ἄνθρωπος, un « pur homme ». D'où l'interprétation docète est exclue. Saint Paul veut dire ici que les Juifs ne connurent pas sa nature

(1) Cf. Rom. v, 15. I Cor. 45, 47.

divine dont il avait spontanément dissimulé le rayonnement glorieux.

*
* *

ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. — La suite du texte n'offre aucune difficulté. Il convient de se rappeler le passage de Rom. v, 19 opposant l'obéissance de Jésus-Christ, source de notre justification, à la désobéissance d'Adam, source de notre perte. Cette obéissance l'a conduit à la mort, et à la mort la plus ignominieuse : *Maledictus omnis qui pendet in ligno* (1).

*
* *

διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπερ πᾶν ὄνομα. — διὸ καί, correspond à ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος. C'est la parole de l'Évangile (2) ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται. Cette exaltation qui ne s'applique qu'à la nature humaine de Jésus-Christ est résumée dans ces paroles de l'Apôtre : « et il lui donna le nom qui est au-dessus de tout nom. » Le nom qui est au-dessus de tout nom serait celui de יהוה. C'est ce que semble dire la suite du texte : toute langue confessera ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Lightfoot pense que saint Paul ne fait pas allusion à un nom particulier ,mais qu'il prend τὸ ὄνομα dans le sens de puissance et de majesté divine, suivant une acception très fréquente dans l'Ancien Testament et usitée dans quelques passages du Nouveau, comme Éph. i, 21 et Heb. i, 4, et il cite un texte très curieux de Philon, où le savant Alexandrin, entre autres titres, attribue au Verbe le « nom de Dieu » (3). Les deux sens peuvent être retenus l'un et l'autre, et se complètent mutuellement (4).

(1) A noter la curieuse glose de Théodore de Mopsueste : « *Ad comparationem illius naturae quae in nulla specie vel schemate perspici potest, schema et speciem ponit, ut dicat : quoniam invisibilis et omni schemate liber existens, sicut fas est, voluit in homine videri.* »

(2) Luc, xiv, 11.

(3) Καὶ ἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τις ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον, ὡς ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα, καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁρῶν Ἰσραὴλ προσαγορεύεται (*De conf. ling.* 28).

(4) M. Vincent pense que « le nom au-dessus de tout nom messianique Χριστός est, rapproché du nom humain du Verbe Incarné : Ἰησοῦς ». Cette supposition ne me semble pas suffisamment autorisée par le contexte. Il est au contraire très sûr que les rabbins dont saint Paul était le disciple faisaient de τὸ ὄνομα, שֵׁם, הַשֵּׁם l'équivalent du nom ineffable יהוה. Cf. Buxtorf, *Lexicon Chaldaïcum Talmudicum et Rabbinicum*, au mot שֵׁם.

*
* *

ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων, καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται (1) ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός. — Il ne faut pas entendre ceci du nom « Jésus », mais du nom *de* Jésus, ce nom au-dessus de tout nom qui lui a été donné. Jésus est le nom propre du Fils de l'homme vivant et mourant pour sauver son peuple de la domination du péché. Et il s'agit dans notre texte d'un nom convenant tout particulièrement à la nature humaine glorifiée en échange de ses souffrances et de ses humiliations. — Saint Paul cite un texte d'Isaïe XIV, 28 auquel il se réfère plus directement dans l'épître aux Romains XIV, 10, 11, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα τῷ θεῷ.

On remarquera 1) qu'il s'agit des actes d'adoration qui ne s'adressent qu'à Dieu; 2) que l'objet direct de cette adoration est le Fils, jadis humilié et maintenant glorifié, la « fin dernière » de l'adoration étant la gloire du Père.

Le sens des mots ἐπουρανίων κ.τ.λ. est fixé par les passages parallèles (2) et par les citations qu'en ont faites les premiers Pères. Saint Ignace, *Trall.* 9, et saint Polycarpe *Phil.* 2 : ᾧ ὑπετάγη τὰ πάντα ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια. Il ne semble pas qu'il faille se restreindre aux seuls êtres intelligents, et par conséquent en tirer un argument pour l'existence du purgatoire. Il faut entendre ce texte suivant les données cosmologiques du monde juif. L'univers devra donc fléchir le genou et proclamer, à la gloire du Père, que Jésus le Messie est « le Seigneur ». Il convient de rapprocher de ce texte le discours de saint Pierre après la Pentecôte, où l'on retrouve décrite à peu près dans les mêmes termes la glorification de Jésus ressuscité. « Que toute la maison d'Israël, dit-il en terminant, sache en toute sûreté que Dieu a fait Seigneur et Messie ce Jésus que vous avez crucifié (3) ».

Pour résumer nos conclusions, donnons en terminant la traduction de tout le passage :

« Que chacun de vous, au lieu de considérer ses propres intérêts, considère aussi ceux des autres. Ayez en vous les sentiments qui animaient Jésus-Christ, lequel, subsistant dans la forme (essentielle) de Dieu, n'a point retenu jalousement (les prérogatives extérieures de)

(1) Cette leçon soutenue par A C D E est choisie par Lightfoot et Gebhardt préférablement à ἐξομολογήσηται (Tregelles-Hort) qui a pour lui l'autorité de ℵ et B et serait plus conforme à la syntaxe.

(2) Eph. I, 20-22, et surtout Apoc. V, 13.

(3) Act. II, 36. Cf. Rom. X, 9 et I Cor. XII, 3.

l'égalité avec Dieu, mais, au contraire, s'est dépouillé lui-même, en prenant une forme (essentielle) de serviteur, en devenant semblable aux hommes, et en apparaissant (aux hommes) sous l'extérieur d'un (pur) homme; il s'est humilié lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, même jusqu'à la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné le nom » qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus (1) tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père. »

(*A suivre.*)

J. Labourt.

Rome.

III

QUELQUES REMARQUES SUR LES LOGIA DE BENHESA

Dans le numéro du 15 mai dernier de l'*Université catholique,* on a pu lire une courte note, signée du même nom que le présent article, et concernant « la deuxième sentence du papyrus découvert en 1897 à Benhesa » :

Ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον, οὐ μὴ εὕρητε τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ. καὶ ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον, οὐκ ὄψεσθε τὸν πατέρα.

Voici quelle était l'hypothèse émise :

La maxime serait traduite d'un original araméo-palestinien dont le sens était :

Si vous ne jeûnez pas le *jeûne,* vous ne trouverez pas le royaume de Dieu, et si vous ne sabbatisez pas le sabbat, vous ne verrez pas le Père.

Le traducteur aurait pris צים, *jeûne,* pour עלם, *monde,* par une erreur de lecture. Cette confusion viendrait de la vague ressemblance graphique de ces deux noms, accentuée peut-être par la mauvaise écriture ou la détérioration du manuscrit original. Il faudrait donc : τὴν νηστείαν, au lieu de τὸν κόσμον.

(1) Qui a été donné à Jésus.

Cette explication supprime radicalement l'anomalie logique et grammaticale des mots : ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον. Elle redresse aussi le parallélisme, très défectueux dans le texte grec.

D'ailleurs, il n'y a rien de surprenant dans l'expression : jeûner le le jeûne. Elle se rapproche beaucoup de II Sam. XII, 16 (Hébreu, Psiṭtâ, Targum de Jonathan, Septante), et de Zach. VII, 5 (Septante, Psiṭtâ).

Notons en passant que c'est évidemment à l'état emphatique qu'aurait eu lieu la confusion des deux noms araméens susdits, puisque, dans le cas présent, le régime du verbe νηστεύειν est déterminé. Pour être entièrement précis, on devrait donc s'exprimer en disant que le traducteur a commis la faute de lire עלמא au lieu de צומא.

Il est peut-être utile d'indiquer pourquoi l'original serait araméen plutôt que néo-hébreu. Sans doute, κόσμος peut aussi bien correspondre au néo-hébreu ʿôlâm, qu'à l'araméen ʿâlam (1). Mais, dans l'araméen de Palestine, ʿâlam (état emph. : ʿâlmâ), ne peut s'écrire autrement que עלם (état emph.: עלמא); au contraire, l'hébreu ʿôlâm, à l'époque à laquelle remonte la maxime, s'orthographiait déjà très communément עולם, avec le *waw* quiescent après le *aïn;* l'orthographe défective était rare. Or, il y a moins de ressemblance graphique entre צום et עולם, qu'entre צום et עלם, ou entre צומא et עלמא. Le traducteur aurait donc été, ce semble, mieux garanti contre l'erreur, s'il avait travaillé sur un texte néo-hébreu. C'est pourquoi la *probabilité* penche en faveur d'un original araméo-palestinien pour la sentence en question.

La conclusion qui vient d'être énoncée n'entraîne aucune conséquence positive pour la provenance des autres maximes. Les *logia* de notre papyrus étant rangés sans ordre, ils pourraient fort bien avoir été puisés à des sources diverses; le problème de l'origine doit être discuté pour chacun d'eux séparément.

A ce point de vue, deux sentences méritent une attention particulière. Ce sont la cinquième et la sixième (ou la quatrième et la cinquième, d'après la supputation d'Harnack et de Swete). Commençons par cette dernière, dont le sens offre moins de difficulté. Voici quel en est le texte :

Οὐκ ἔστιν δεκτὸς προφήτης ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ,
οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γινώσκοντας αὐτόν.

(1) C'est dans l'hébreu *biblique* seulement que *ʿôlâm* est incapable de recevoir la signification de *monde*. Encore faudrait-il excepter apparemment : Eccl. III, 11, où le mot αἰών, employé par les Septante, rend cependant mieux la pensée que ne ferait le mot κόσμος. Mais il suffit de consulter la Mischna pour trouver de nombreux cas dans lesquels *ʿôlâm* est synonyme de κόσμος. Ex. : Pirqé Aboth I, 2, 18. (Édition Strack.)

Assurément, l'expression : εἰς τοὺς γινώσκοντας αὐτόν n'est pas prise ici dans toute l'étendue de sa signification grammaticale : soutenir qu'un médecin n'opère de guérisons que sur ceux auxquels il est inconnu, ce serait un paradoxe choquant. L'acception visée revient à celle, plus restreinte, de : εἰς τοὺς γνωστοὺς αὐτοῦ ; sur ses *connaissances* (amis, familiers, intimes). Pourquoi le rédacteur n'a-t-il pas employé cette dernière locution, plus exacte, plus saillante, et d'ailleurs couramment usitée? Pourquoi sa préférence en faveur d'une tournure lourde et peu correcte? L'explication la plus vraisemblable est peut-être qu'il traduisait l'un des deux termes araméens : יְדָעוֹהִי, ou מְיַדְּעוֹהִי. Abstraction faite des suffixes, ces deux mots sont, grammaticalement, des participes, l'un du *peal*, l'autre du *paël* de יְדַע, connaître; mais l'usage en a fait des substantifs signifiant : *amis*, *familiers*, *connaissances*. Voir, pour le premier de ces mots : targum sur Job XIX, 13, et targum sur Ps. LXXXVIII, 19; pour le second : targum sur Job XIX, 14 (1). L'interprète aura, par ignorance, traité comme un simple participe le mot qu'il avait sous les yeux, et l'aura traduit par le participe qui lui correspond matériellement en grec.

Toutefois, il n'est pas, de ce chef, possible d'affirmer que l'original de la sentence était araméen plutôt qu'hébreu; car une erreur semblable pouvait se produire dans le cas d'une source hébraïque. Le participe *kal* de יָדַע peut, en effet, jouer le rôle de substantif dans le même sens que les termes araméens indiqués tout à l'heure. Ex. : Job XIX, 13, et probablement Ps. LXXXVII, 4. Pour ce dernier passage, לְיֹדְעַי est traduit dans les Septante par τοῖς γινώσκουσί με, tandis qu'il faudrait apparemment : τοῖς γνωστοῖς μοῦ. De même, dans notre sentence, les mots : τοὺς γινώσκοντας αὐτόν pourraient être la traduction maladroite de l'hébreu : יְדָעָיו. On peut donc hésiter pour la langue originale entre l'hébreu et l'araméen; mais il reste du moins assez avéré que le texte primitif était sémitique.

Les mots qui viennent d'être examinés sont les derniers de la maxime. J'en ai parlé tout d'abord parce que ce sont eux qui m'ont paru présenter le plus ouvertement le caractère d'une traduction; mais il convient de noter aussi l'expression : ποιεῖ θεραπείας, qui les précède immédiatement. Cette expression n'est pas d'une grécité satisfaisante; or elle se retrouve littéralement en araméen. Dans la Pšiṭtâ (Luc XIII, 32) les mots ἰάσεις ἀποτελῶ sont rendus par : ܐܥܒܕ ܐܣܘܬܐ, ('âswâtâ 'âbed 'nâ), « je *fais* des guérisons ». En cet endroit, c'est le

(1) Se reporter, pour les targums, à la Polyglotte de Walton.

le grec ἴασις que le syriaque 'àsyûtà traduit, comme dans Actes IV, 22 et 30; mais ailleurs (Luc IX, 11, et Apoc. XXII, 2), c'est à θεραπεία que ce même mot correspond. Par conséquent, la locution araméenne citée répond exactement au grec : θεραπείας ποιέω.

Cependant, si cette observation confirme la préexistence d'un original sémitique, elle ne fait guère avancer la solution du problème resté tout à l'heure en suspens : cet original était-il hébreu ou araméen? Sans doute, on ne rencontre dans l'hébreu biblique aucune expression ressemblant de près à celle dont il s'agit; mais il n'en est pas de même pour le néo-hébreu. Dans une version hébraïque du livre de Tobie publiée par M. Neubauer à la suite d'un texte « chaldéen » du même livre, mais d'une recension différente, on aperçoit la locution suivante : מה רפואה תעשה, « quelle guérison feras-tu(1)? » De plus, dans sa traduction hébraïque du Nouveau Testament, Delitzsch rend les mots : ἰδοὺ... ἰάσεις ἀποτελῶ (Luc XIII, 32), par הִנְנִי... פֹּעֵל רְפוּאוֹת, « voici que... je *fais des guérisons* ». Seulement, d'une part, M. Neubauer ne fait remonter son texte hébreu de Tobie qu'au cinquième siècle, au maximum, et le regarde comme une traduction d'un texte araméen perdu; d'autre part, j'ignore si Delitzsch a puisé à des sources assez anciennes les termes dont il se sert dans le passage cité. Attendons les lumières d'hommes expérimentés dans l'hébreu post-biblique.

Parlons maintenant de la cinquième sentence (4e suivant Harnack et Swete). Elle se compose de deux parties. Dans la première, plusieurs mots ou portions de mots sont illisibles; ce qui reste déchiffrable suffit pour faire comprendre qu'il s'agit de la présence de Jésus, par son esprit, auprès de ses disciples, et de l'assistance qu'il leur prête partout. Cf. Matth. XVIII, 20 et XXVIII, 20. M. Clemen a signalé (2) les mots μόνος αὐτῷ comme représentant l'hébreu : לְבַדּוֹ; ces mots correspondraient tout aussi bien à l'araméen : בלְחוֹדוֹהִי, couramment employé dans les targums. Mais il n'y a pas lieu d'insister, car la lecture αὐτῷ n'est pas certaine.

Venons donc immédiatement à la seconde partie de la sentence :

ἔγειρον τὸν λίθον, κἀκεῖ εὑρήσεις με,
σχίσον τὸ ξύλον, κἀγὼ ἐκεῖ εἰμί.

Le verbe ἐγείρειν est pris ici dans le sens de *dresser*, *d'élever*, *d'ériger*, et non pas dans celui d'*éveiller*. Rien n'autorise à voir en ce texte une réminiscence de Habacuc II, 19, où se lit une malédiction contre celui

(1) NEUBAUER, *The Book of Tobit* (Oxford, 1878), page 27, ligne 10.
(2) *Die Christliche Welt*, 29 juillet 1897, col. 704, note 4e.

qui dit à la pierre : « Éveille-toi. » Dans ce dernier passage il est question de l'idolâtrie, chose entièrement étrangère à la présente maxime.

On voudrait voir dans cette phrase, comme l'a fait Harnack, une simple affirmation de la présence spirituelle de Jésus auprès de ses fidèles au milieu de leurs travaux journaliers, même les plus communs et les plus pénibles. Mais pourquoi réduire *a priori* l'adverbe ἐκεῖ au sens de μετὰ σοῦ? De plus, pourquoi le travail qui consiste à lever la pierre et à fendre le bois représenterait-il, de préférence à tout autre, l'ensemble des labeurs quotidiens? Notons enfin l'observation de M. Lock : les aoristes visent un acte unique plutôt qu'une occupation régulière (1).

On ne peut se défendre de l'impression qu'il est ici parlé de l'immanence divine dans tous les êtres de la nature, même les plus impénétrables. Comprise ainsi, la phrase n'a rien de panthéiste; l'ubiquité n'est pas l'identité avec la matière. Ce qui surprend, c'est de voir un semblable propos mis dans la bouche de Notre-Seigneur; Dieu est partout, mais Jésus n'est pas corporellement présent en tous lieux d'une manière invisible; quant à la présence du Sauveur par son esprit, on ne pourrait en parler au sujet d'êtres dépourvus de raison que s'ils avaient été l'objet d'une consécration particulière, ce qui n'est pas le cas. Cependant, le Sauveur aurait pu vraisemblablement prononcer les paroles dont il s'agit, en parlant de lui-même uniquement en tant que Dieu, comme lorsqu'il disait : « πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί » (Joan. VIII, 58). D'ailleurs, si cette explication ne satisfaisait pas, on pourrait suspecter l'orthodoxie de la phrase avec la même liberté que celle du deuxième *logion*, puisque leur authenticité n'est aucunement établie.

Si l'on admet que cette partie de la sentence a trait à l'immanence divine dans les profondeurs les plus intimes de la nature, on sera frappé de la différence qui se remarque entre la proposition qui concerne la pierre et celle qui concerne le bois. Pour le bois, il est dit de le fendre; pour la pierre, il est seulement question de la lever; par conséquent, il est parlé de la présence divine, d'une part *à l'intérieur même* du bois, et d'autre part, simplement *sous* la pierre. Ce défaut de proportion, s'ajoutant au caractère peu naturel de l'expression : ἔγειρον τὸν λίθον, incline à soupçonner dans le mot : ἔγειρον, une traduction fautive de quelque verbe sémitique désignant une pénétration quelconque dans la substance même de la pierre. Voici

(1) Lock et Sanday, *Two lectures on the Sayings of Jesus* (Oxford, 1897), p. 24.

peut-être une hypothèse acceptable. Le traducteur aurait lu par méprise : הַצֵּב, *dresse*, ou *érige*, au lieu de חֲצֹב, *taille*, ou *creuse*. L'erreur eût été facile : il suffisait de confondre le *hé* avec le *ḥeth*. Elle eût été d'ailleurs favorisée par le fait que l'*hiphil* du radical hébreu נצב est plusieurs fois employé dans l'Ancien Testament quand il s'agit de dresser un bloc de pierre, d'ériger un monument. Le texte primitif aurait donc porté réellement l'impératif du verbe חָצַב, le verbe qui s'applique régulièrement à l'action de tailler la pierre, soit pour la creuser, soit pour en séparer des morceaux. De la sorte, on aurait un sens très logique et la symétrie des deux membres serait parfaite :

Taille la pierre et tu m'y trouveras,
fends le bois et j'y suis.

Dans cette hypothèse, l'original de la phrase ne pourrait être qu'hébreu, car, en araméen, la confusion des deux radicaux correspondants ne se serait pas produite dans les mêmes conditions, et surtout n'aurait pas eu pour résultat la traduction : ἔγειρον.

Mais, remarquons-le bien, attribuer une source hébraïque à la phrase que nous étudions, n'est pas reconnaître, par une conséquence nécessaire, la même origine à la première partie du *logion*. Les deux parties ne semblent pas faire complètement corps l'une avec l'autre. Elles n'ont pas le même objet : la première parle de la présence spirituelle de Jésus auprès de ses fidèles, la seconde se rapporte à l'ubiquité divine; elles diffèrent aussi par leur forme : la première a l'aspect d'une maxime abstraite, la seconde s'adresse directement au lecteur, en tournant subitement le discours à la deuxième personne. Il pourrait y avoir là deux sentences originairement distinctes, fondues un jour, mal à propos, en une seule, par quelque éditeur qui n'aurait pas bien saisi la portée de chacune d'elles; rien n'empêcherait que la première vînt primitivement d'une source araméenne, malgré l'origine hébraïque de la seconde.

Telles sont les modestes observations que je désirais présenter, dans ce petit article, sur les *Logia* de Benhesa. Ce ne sont que de simples conjectures, essayées sans le moindre dessein de trancher les questions discutées, mais au contraire avec le désir de voir des orientalistes plus compétents reprendre et traiter avec plus d'autorité ces divers problèmes.

P. Cersoy, P. S. S.

Lyon.

IV

GILBERT D'ELNONE ET LE CANON DE MURATORI

Le numéro du 5 mars 1898 de la *Theologische Literaturzeitung*, sous la signature de M. Harnack, a publié une notice, qu'un de nos collaborateurs a résumée ici-même (*Revue biblique*, 1898, p. 323-4), sur un texte latin dérivé du *Muratorianum*. On lisait dans cette notice de la revue allemande : « Parmi les nombreux et divers morceaux que les Bénédictins du Mont-Cassin viennent d'éditer dans le premier fascicule de leurs *Miscellanea* (Mont-Cassin, 1897), est publié sous la rubrique de « Biblica » un prologue aux Épîtres Paulines très détaillé, tiré de quatre manuscrits de l'Abbaye (n° 349, s. XI; n° 552, s. XI; n° 235, s. XII; n° 535, s. XI), et qui entre autres éléments reproduit un quart du canon de Muratori. Les Bénédictins ont intitulé leur texte : *Fragmentum Muratorianum iuxta Codd. Cassinenses* (p. 1-5). Malheureusement ils n'ont pas décrit les quatre manuscrits, et ainsi on ne sait pas ce que ces mss. contiennent d'ailleurs. Mais le n° 235 est décrit déjà dans le tome IV de la *Biblioth. Cassin.* p. 273 et suiv. Il porte en suscription : *Concordia epistolarum b. Pauli apostoli ex Gilberto* [*Porretano?*] et constitue un grand travail sur les Épîtres Paulines. »

Ces quelques indications provoquèrent en nous la curiosité de rechercher cette *Concordia* dans nos bibliothèques de France. Nous n'eûmes pas grand'peine à constater que les mss. en sont nombreux. Mais en outre nous eûmes l'occasion de rencontrer la note suivante de M. Hauréau, dans ses *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, t. I (Paris 1890), p. 70-71 : « [B. N. fonds latin, n°] 656. Ce volume in-folio, peut-être antérieur au XIIIe siècle, est occupé tout entier par une glose sur les Épîtres de saint Paul, d'une très fine écriture. L'auteur n'est pas nommé. Cette glose est pareillement anonyme dans les n°s 61 C de l'Arsenal, [anc.] 717 de la Mazarine, dans un volume de Fleury signalé par M. Cuissard (*Inventaire des man. d'Orléans, fonds de Fleury*, p. 43) et dans un manuscrit de la Laurentienne décrit par Bandini (*Catalog. Bibl. Laurent*, t. IV, col. 423); mais on la rencontre sous le nom de certain Gilbert dans les n°s 78 de Bruges, 62 de l'Université d'Oxford et 235 du Mont-Cassin. Quel est ce Gilbert? C'est Gilbert de la Porrée, suivant une note lue sur la couverture du n° 84 d'Évreux. Telle fut aussi l'opinion du copiste à qui l'on doit le n° 178 du collège Marie-Madeleine, à Oxford. Mais c'est une

fausse opinion. Il existe, en effet, un commentaire de Gilbert de la Porrée sur les Épîtres de saint Paul, mais il est sans aucun rapport avec celui-ci dont l'auteur est un théologien obscur du XIe siècle, Gilbert, moine d'Elnone, comme nous l'attestent les n°s 82 de Valenciennes et 24 de Boulogne-sur-Mer. Nous avons justifié cette attribution dans le *Journal des Savants* de 1885, p. 433. » L'*Histoire littéraire de la France*, t. VIII, p. 429-432 (Paris 1747), a consacré une notice à notre Gilbert, doyen de l'église de Saint-André du monastère d'Elnone ou Saint-Amand, au diocèse de Tournai, entre 1066 et 1095, et publié son épitaphe. Les auteurs de l'*Histoire littéraire* n'ont pas possédé la *Concordia*, mais ils ont consigné que « au temps de Sanderus [† 1664], on voioit à la bibliothèque de Saint-Amand un manuscrit, contenant un commentaire sur toutes les épîtres de saint Paul, sous le nom de Gilbert, moine du lieu. Le manuscrit étoit cotté 165, et portoit pour titre : *D. M. N. Gilleberti Monachi S. Amandi expositio in omnes Epistolas S. Pauli* (1). »

Nous voilà fixés sur l'identification de ce Gilbert. Je reprends maintenant la description que fait la *Theol. Lit.* du prologue en question. « Le prologue aux Épîtres Paulines, que renferment les quatre manuscrits avec de menues différences, est une compilation, comme le prouvent les redites qu'il renferme. Mais tandis que les mss. C C^1 C^3 [349, 552, 535] concordent pour l'étendue et pour l'ordre, C^2 [235] se singularise. Car, premièrement, il place avant l'énumération des quatorze Épîtres Paulines un morceau particulier (2). Secondement, il renferme après l'énumération la phrase suivante : « *Omnis textus vel numerus epistolarum ad unius hominis perfectionem proficit.* » Troisièmement, tandis que C C^1 C^3 séparent les deux emprunts faits au *Muratorianum* par un développement (*Cum Romanis ita agit apostolus... promptissime patiantur*), C^2 place ce développement d'abord, puis seulement ensuite les deux emprunts.

Que si nous ouvrons la *Concordia* de Gilbert d'Elnone, que nous donne-t-elle de ce prologue cassinésien? Dans le manuscrit de la Bibliothèque Nationale 656, le prologue de la glose de Gilbert d'Elnone commence ainsi : *Sicut prophetae post legem sic et apostoli post euangelium.* Il en est de même dans les autres manuscrits dont nous avons une description : Amiens n° 84, Cambrai n°s 308 à 460, Valenciennes n° 89

(1) Voyez U. Chevalier, *Répertoire*, I, 875 *s. v.* « Gilbert, doyen de Saint-André ». pour la bio-bibliographie de Gilbert d'Elnone.

(2) « *Epp. Pauli ad Romanos causa haec est, Ecclesiam e duobus populis, i. e. de Iudaeis et Gentibus congregatam exequat meritis... Scito qui legis non expositionem continuam esse dictorum, sed subnotationes breves singulis versibus ac verbis appositas.* »

(olim 82), Boulogne-sur-Mer n° 24, Mazarine n° 258 (olim 717). C'est bien là la glose qui se rencontre dans le n° 235 du Mont-Cassin, p. 21 et suiv., tel qu'il est décrit dans la *Bibliotheca Cassinensis*, t. IV (1880), p. 276-277. Mais le prologue *Sicut prophetae*, si nous en jugeons par le texte des manuscrits 656 de la Bibliothèque Nationale 61 de l'Arsenal, 258 [anc. 717] de la Mazarine, que nous avons sous les yeux, n'a trait qu'à l'épître aux Romains qu'il précède, il n'est aucunement un prologue aux Épîtres Paulines en général, et il ne renferme pas un mot du prologue cassinésien, ni par conséquent du *Muratorianum*.

La conclusion à tirer de ces observations est que Gilbert, moine d'Elnone, au diocèse de Tournai, dans la seconde moitié du onzième siècle, quand il rédigeait sa *Concordia*, n'avait pas en main le *Muratorianum;* que le prologue cassinésien de la *Concordia* a été compilé au Mont-Cassin sans doute, et par un compilateur Cassinésien qui, lui, connaissait le *Muratorianum*.

Paris.

Pierre Batiffol.

CHRONIQUE

NOTES DE VOYAGE

Le P. Lagrange ayant communiqué à M. le marquis de Vogüé les résultats épigraphiques de sa seconde expédition à Pétra, a bien voulu me charger d'enregistrer les observations secondaires pouvant offrir quelque intérêt. Les notes présentées ici ne seront guère que la mise au net de nos recherches communes durant vingt-cinq jours. L'ordre adopté a été de classer sous certains chefs les renseignements recueillis au jour le jour à travers ces régions de Moabitide et d'Iduméc où les traces des peuplades primitives se retrouvent mêlées aux souvenirs bibliques, avec la surcharge d'une florissante civilisation romaine et tous les éléments d'une page glorieuse de notre propre histoire. De ce groupement résultera une unité plus claire élaguant tout détail de route. La localisation pourra être faite au moyen du croquis d'itinéraire accompagnant le récit du voyage précédent (1). On voudra bien se souvenir que les photographies destinées à éclaircir ces notes sont devenues la propriété des Bédouins de la Sebkah, à l'exception de trois clichés ramassés intacts sur le terrain après la bagarre.

I. — L'ÈRE DE MADABA.

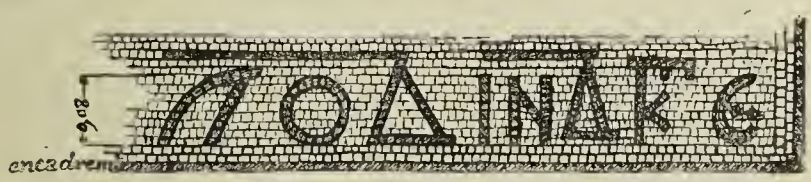
La question posée par la lecture énigmatique d'une date dans la première inscription chrétienne sortie des ruines de Mâdabâ (2) n'a pas reçu encore de solution définitive. Les nombreux documents recueillis depuis lors semblent plutôt l'avoir compliquée, tendant à établir l'emploi simultané d'ères différentes : Séleucides, *op. c.*, 655, Bosra,

(1) *Rb.* VI, 208. Ce croquis a été publié comme une simple ébauche topographique pour faciliter l'étude. L'*itinéraire* qui accompagne le tirage à part, imprimé prématurément et sans correction d'épreuves, n'est donné qu'avec plus de réserves encore et sera repris en son temps. Avec une bienveillance à laquelle je rends ici hommage, on nous a signalé que *Abou Beïḍa* et *Qzeïr* (entendu et signalé comme douteux) au nord de Mâdabâ, étaient *A. Bedd* et *Kfeïr*. On aura facilement corrigé des coquilles telles que *Modjib* pour *Módjib*, et nous signalerons celle plus difficile d'*el-Leheisiyeh* pour *el-Heleisiyeh*, et l'erreur *ḫ. Qereyt* pour *ḫ. Kereik*.

(2) *Rev. bibl.* I, p. 641-643.

règne de Constantin (1). L'hypothèse d'une ère locale n'a pas été oubliée (*Rb.* V, 267) et n'a rien que de très vraisemblable. Mâdabâ eut assez d'importance pour servir de point de départ au numérotage des milliaires sur une des voies romaines vers l'Arnon (*Rb.* VI, 590), pourquoi n'eût-elle pas eu son ère spéciale? Reprenant la lecture proposée par le P. Germer-Durand (*Rb.* IV, 590), pour l'inscription, malheureusement en fort mauvais état, de Ἀεδάλλας Ἀνάμου, M. Clermont-Ganneau (*op. c.*, p. 12) avait cru trouver un premier indice épigraphique de cette ère dont l'*époque*, 183 av. J.-C., était tenue pour suspecte comme ne correspondant à « aucun événement saillant de l'histoire de Medaba » (*op. c.*, p. 13).

Pour répondre au désir des maîtres et rendre possible la comparaison éventuelle avec quelque autre document plus clair j'offre ici la reproduction matérielle, aussi exacte qu'elle a pu être prise, des sigles controversées :



La diphtongue ου est toujours liée ȣ, et l'écriture ininterrompue excepté précisément dans la date.

II. — LA STATION DE BEER A L'OUADY THEMED.

Il est raconté au ch. XXI des Nombres que les Israélites montant de l'Arnon campèrent à *Beër* où se place le chant du *puits* (hébr. *b*ᵉ*êr*), un des plus gracieux *lieder* populaires que nous ait conservé la Bible. Budde, qui l'a étudié de très près, l'a déclaré hors de son cadre. Ce ne peut être, d'après lui, un chant de marche, mais l'application, postérieure à ce passage, d'un souvenir de la prise de possession du sol. Chaque tribu s'établissant sur ses domaines y creusait un puits; les cheikhs faisaient avec leurs bâtons le simulacre de creuser. Peut-être recouvrait-on le creux de la source pour que le bâton ait quelque chose à faire, puis on chantait le lied traditionnel ou un autre semblable (2).

Dom Manfredi, curé de Mâdabâ, propose une solution moins compliquée en plaçant Beër à l'ouâdy *Themed* que nous avons visité sur

(1) R. P. Germer-Durand cité par M. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. orient.*, II, p. 53.
(2) *Actes du Congr. des Oriental. de Genève*, 1894, p. 12 ss.

son indication. Trois heures de marche dans la direction S. S. E. de Mâdabâ nous amenèrent au fond d'une vallée peu large où croupissaient quelques flaques d'eau des dernières pluies. Les moukres ne pouvaient comprendre l'avertissement, donné par les guides, de prendre garde aux puits; cependant il y en avait en nombre considérable, creusés sans art, revêtus de quelques pierres sèches. Aucun n'avait assez de profondeur qu'on n'y pût puiser à la main et dans la plupart l'eau, fraîche et agréable, montait jusqu'à l'orifice, sans déborder toutefois; on nous affirma qu'il en était ainsi en remontant l'ouâdy pendant deux heures vers le nord. Plus bas au contraire, vers le sud, la nappe d'eau se perd presque immédiatement. Si les Israélites, au lieu de franchir l'Arnon au précipice d'*Arâ'ir*, ont suivi plus à l'orient sur les grands plateaux une direction analogue à la ligne stratégique romaine de *Ledjoun* à *Oumm er-reṣâṣ*, leur station *en face* de l'Arnon (Num. 21 [13]) se placera assez bien au passage de l'ou. *Ḥarazeh*, petit affluent du *Môdjib* à la hauteur du djébel *Chiḥân*. Du Ḥarazeh au premier point où l'on peut trouver l'eau du Themed, — et il n'y en a pas ailleurs dans cette région, — cinq heures de bonne marche : soit manifestement une étape pour les Hébreux. Et au point où on les amène ainsi, le chant du puits traduit bien leur étonnement quand ils virent l'eau jaillir partout où ils essayaient de gratter le sol. Le fait est assez rare pour être noté dans un chant populaire. D'autre part, comme il n'y a pas lieu de multiplier les stations dans cette partie de l'itinéraire, on peut adopter la conjecture critique de Budde, qui fait de la prétendue halte de *Matana* un nom commun, et chanter avec lui le puits merveilleux :

« le puits fouillé par les princes,
creusé par les nobles du peuple
avec un sceptre, avec leur bâtons,
et du désert un présent! » (Num. 21 [18].)

III. — « LA TERRE D'OULTRE-JOURDAIN » ; « OUAIRA » ET « LI VAUX MOYSE » (1).

L'immense région qui s'étend des rives du golfe Élanitique aux sources du Zerqâ-Mâ'în « sur un espace de vingt journées de chameau d'Éla (Ailat) jusqu'à Zîzah » (Makrisi dans Rey), constituait au temps des Croisades « la Terre d'Oultre-Jourdain » ou « Seigneurie de Krak ». Depuis que son histoire malheureusement peu riche a été colligée par M. Rey, peu de renseignements nouveaux ont été produits. Et

(1) Cf. Rey, *Étude sur l'archit. milit. des Croisés*, 1871, p. 132-5, 273-7, et *les Colonies franques en Syrie*, 1883, p. 19-24, 395-402.

pourtant il en resterait à produire, et l'intérêt d'une telle étude ne saurait échapper à personne, au moment où les dernières traces de l'occupation franque sont menacées de disparaître. Les observations qui suivent, pour minimes qu'elles soient, ont procédé de cette considération.

Kérak : *le Krak*. L'étude de MM. Mauss et Sauvaire (1), faite en un temps et dans des circonstances qui en soulignent la valeur, est demeurée fondamentale. Les transformations amenées par l'aménagement de la forteresse en caserne turque, en mettant à jour certains détails, n'ont pas été dans l'ensemble favorables à la physionomie du monument. En dépit de l'amabilité du gouverneur nous autorisant à visiter de nouveau et à photographier la citadelle, nous avons été gênés par l'officier chargé de nous conduire. Cependant quelques croquis rapides et une collection de vues du dedans et du dehors avaient pu être pris sur les points les moins étudiés encore. La perte des clichés rend à peu près inutiles les croquis, destinés seulement à en compléter les indications. J'appellerai toutefois l'attention sur un point. M. Mauss (*op. c.*, p. 108-9) pense que tout ce qui reste de constructions à Kérak est l'œuvre des Croisés et voit dans les inscriptions de Bibars un plagiat graphique. A dire vrai ce n'est pas l'impression qui s'est dégagée pour moi de l'examen des fortifications, et le jugement que M. Rey, se fondant sur M. Mauss lui-même, *op. c.*, p. 147, a porté sur Chôbak me semble aussi bien en situation ici : le château élevé par les Croisés « subsiste encore, bien qu'ayant été fort remanié par les Arabes, au quatorzième siècle » (*Colon.*, p. 395). J'en veux pour preuve le mélange bizarre des matériaux, à commencer par la citadelle : l'appareil à refend soigné s'accote ici ou là au blocage, ou se trouve voisin d'un appareil lisse, et sur bon nombre de points apparaissent des fragments d'architecture encastrés comme de vulgaires moellons. L'observation porte même sur l'intérieur. C'est ainsi que nous avions relevé, entre autres détails, dans les soubassements d'une galerie près de l'aboutissant N. O. du chemin de défilement (*Colon.*, p. 20), un remarquable bas-relief représentant un buste de chevalier respecté jusqu'ici. Quant aux remparts on n'admettra pas sans difficulté que tout ce qui émerge encore du sol soit l'ouvrage des Francs. Il est telle partie, *bordj el-Bandwy* par exemple, la tour semi-circulaire du sud, où se reconnaît trop peu « le caractère d'homogénéité et d'uniformité qui marque l'œuvre des Croisés, caractère nettement occidental, pour ne pas dire

(1) *Voyage de Jérusalem à Karak et à Chaubak*, dans *Voyage d'explor.* de M. le duc de Luynes, II, p. 81 ss.

français (1) »; les particularités de la construction médiévale : régularité d'appareil, taille à stries obliques, marques de tâcherons, y font également défaut, et sont remplacées par le faire négligé et composite des Arabes utilisant d'anciens matériaux. J'ai mauvaise grâce à mettre en avant une telle opinion, n'étant plus en mesure de l'appuyer par des preuves de fait. D'ailleurs à ces minces réserves près, *el-Qala'at* de Kérak donne bien toujours l'impression de force et de sage ordonnance d'un château des Croisés (2). Un souvenir français plane sur ces murailles. Comme nous considérions le front nord de la forteresse, un *érudit* de la garnison s'approcha pour nous dire : « C'est la tour de *Renou!* » Le pauvre homme, sait-il qui fut *Renaud?*

Nous avons vainement cherché quelque ruine pouvant répondre au *casal Hobelet* « si voisin du Krak qu'il pouvait passer presque pour un faubourg de la ville » (*Colon.*, p. 395). Tristram (*op. c.*, ch. IV) a bien mentionné une forteresse ruinée qu'il juge des Croisés à *el-Kubboh;* mais cette localité, se trouvant à 5 heures de Kérak vers l'ouest, dans l'ou. *Ḍerâ'a,* était trop en dehors de notre itinéraire. Mieux vaudrait d'ailleurs chercher Hobelet sur la colline que M. Mauss nomme *Houboul Ezzekhira* en face de Kérak, à l'orient (*op. c.*, p. 119).

A Chôbak, *le Krak de Montréal,* nous n'avons pu constater dans les terrasses cultivées qui s'étagent sur la colline la trace des ouvrages avancés et de la triple ceinture de remparts dont parlent Guillaume de Tyr et Thietmar (*Colon.*, p. 396). Quant au *Suburbium situm in declivio montis* de Guil. de Tyr, faut-il le reconnaître dans les masures qui se perdent parmi les jardins sur les dernières rampes de la colline à l'orient? A signaler à vingt minutes vers l'E., au-dessus d'une source et d'une pente assez escarpée, une petite ruine dont je regrette de n'avoir pu obtenir le nom. On y voit les restes d'un fortin plus ancien, semble-t-il, que la mosquée bâtie à côté, où on relèverait quelques motifs intéressants d'ornementation arabe.

De Chôbak une voie s'enfonce dans les grands plateaux vers le sud. En s'y engageant on traverse d'abord une contrée vallonnée capable de

(1) M. de Vogüé, *Compt. rend. de l'Acad. des Inscr. et B.-L.*, IVe série, t. XXV, p. 106.

(2) Tristram en disait en 1874 : «... is by far the grandest monument of crusadind energy now existing. » (*The Land of Moab*, p. 77.) Lui voyait dans les remparts de la ville quelques parties hérodiennes ou antérieures (!), le tout remanié par les *Sarrasins*. D'après Bliss *P. E. F. Quart. stat.*, 1895, p. 213 et ss., les tours seules sont des Croisés, les courtines d'un style postérieur. A la citadelle, les Croisés se seraient bornés à reconstruire. Le mauvais appareil à grossier bossage qu'on peut voir surtout aux angles et dans un mur intérieur représenterait un stage antérieur aux Croisades, et comme les Romains n'ont jamais employé cette construction rudimentaire, on serait amené à la question « *Can it be Moabite?* » laissée pendante. (*Quart. St.* p., 218.)

culture. Bientôt le sol devient plus uni et se couvre de ces touffes rugueuses d'herbe sèche qui donnent tant de monotonie au désert. Au bout de trois heures de marche la plaine s'accidente de nouveau; après les dunes crayeuses une large et fraîche vallée, peu profonde, déroule un ruban de verdure entre des collines aux formes harmonieuses. Une belle source (1) coule au pied d'une de ces collines, dont le sommet est couvert de ruines mal conservées. C'est l'ou. *Djerba.* Un fâcheux incident nous a empêché d'étudier cette autre forteresse des Croisés.

Une heure plus loin, tandis que la voie continue droit au Sud, une ramification se détache vers l'E. E. S. Sur la plaine sans horizon les galets noirs ont remplacé les herbes épineuses. Vraiment le Sinaï n'a point de désert sombre comme celui-là! Encore trois heures dans cette tristesse, et tout à coup c'est *Ma'ân.* La ville est signalée par les bouquets d'arbres de ses magnifiques jardins, car ses maisons bâties en briques crues se détachent mal du désert environnant. Dans l'intérieur on franchit des canaux et on défile entre de hautes murailles borgnes par-dessus lesquelles passent des branches chargées de fruits. De rares portes étroites et basses donnent accès en ces enclos. Deux quartiers presque rivaux se sont dressés l'un en face de l'autre presque à un kilomètre de distance : *ech-Chamîeh* au nord sur un petit ressaut de la plaine, avec les sources et les plus beaux vergers; *el-Hidjâzieh* au sud avec des boutiques pour les étrangers, des réservoirs pour ses jardins et un sérail pour le Kaïmaqâm turc installé depuis quelques années dans la cité terrorisée par sa douzaine de zaptiés kurdes et tscherkesses. Le « palais du gouvernement » est bâti tout en pierres, détail à relever dans un pays où la pierre de construction fait défaut. Mais ces matériaux d'aspect ancien ont été utilisés d'une manière assez pitoyable et bien dans le goût des édifices musulmans du seizième siècle. C'est d'ailleurs à *Soliman* que la tradition locale en fait honneur. La route de Damas à la Mecque traverse la ville, qui tire toutes ses ressources des produits de ses jardins et de la double station annuelle du *Hadj.* Nous étions amenés à Ma'ân par le désir d'y retrouver la trace des Croisés; M. Rey a proposé d'y voir le fief d'*Ahamant* (*Colon.*, p. 398). A 1.500 mètres environ à l'orient de M. ech- Chamîeh en suivant constamment le tracé d'un aqueduc ancien, on atteint la ruine d'*el-Hammâm.* Les Ma'ânites affirment que ce canal amenait l'eau des sources de *Basta,* localité ruinée distante de trois heures et située dans la chaîne de collines du Chérâh, directement

(1) Elle fournit encore l'eau abondante dont parlait Guil. de Tyr; Bongars, *Gesta*, 1027.

à l'ouest. Plus vraisemblablement il prenait l'eau aux sources de la ville moderne : c'est là seulement qu'on le reconnaît. De bonne construction quoique en petits matériaux, il se déversait dans un réservoir quadrangulaire d'environ 50 mètres de côté; il a encore 3 à 4 mètres de profondeur et garde des traces de l'enduit dont il était revêtu. Des ruines absolument informes s'entassent tout autour, au pied d'un mamelon qui domine la plaine de quelques mètres. Sans avoir sous la main la relation de Palgrave, je suis fort porté à voir là les débris du « vieux château » et des « anciens remparts » signalés par lui (1). Car un château a couronné cette petite acropole que des remparts semblent avoir défendue. Quelques fouilles permettaient d'en retrouver le plan. Il n'émerge plus guère que la porte septentrionale protégée jusqu'à ce jour par la masse et l'extrême résistance des blocs qui la composent. Mais déjà on est venu à bout d'en abattre le linteau. Au moment de notre passage il allait être débité en moellons pour le bénéfice d'un officier turc. Quelques restes d'architecture totalement mutilés et un tronçon de colonne en marbre blanc : c'est tout ce que nous avons pu relever. Les fragments de pierre d'appareil n'offrent pas, il est vrai, les caractères ordinaires du travail franc, mais ce calcaire granitoïde, dont la provenance est inconnue dans la région, se prêtait mal à la taille large habituelle aux Croisés. Aujourd'hui déserte, la plaine environnante garde encore au loin la trace des cultures qu'une sage irrigation pouvait facilement rendre très productives. Un tertre dit *Oumm et-Trâb* sépare la zone autrefois cultivée de celle des grands mirages à l'orient. Il y a pourtant, au dire des Ma'ânites, une dernière oasis à une journée de marche : l'ouâdy *Serḥân*. Il ne semble pas qu'on puisse saisir dans la tradition actuelle un souvenir quelconque de l'occupation franque.

Ma'ân est marquée généralement par les cartes à une latitude plus méridionale que Pétra. Elle serait, en réalité, à la même latitude sinon un peu plus au nord, autant que de rapides observations nous ont permis d'en juger. On se rend en 7 heures 1/2 à l'*Ou. Mousa,* en visitant vers le milieu de l'étape les sources abondantes et les ruines sans caractère de Basta.

Parmi les « sept grandes forteresses » qui relevaient de la « Seigneurie du Krak », figure « le château de Ouaïra... dans le Djebel Scherah, probablement entre le Ouady Mousa et Schaubak » (*Colon.*, p. 398). Son existence et sa localisation reposent sur les seuls témoi-

(1) *Narrative of a year's journey through Arabia*, 1862; Rey, *Étude...*, p. 275.

gnages de Yâqoût et d'Ibn Moyesser (1); le géographe enregistre *el-Ou'airah* comme un fort dans le Chérâ non loin de l'ou. Mousa; l'historien raconte que vers le mois de novembre 1158 un gros de troupes musulmanes partant d'Égypte « monta vers l'ou. Mousa et assiégea الوعيرة pendant huit jours et se tourna, sans l'avoir pris, vers Chôbak ». C'est donc bien à Pétra ou aux environs qu'il faudra chercher cette forteresse, dont la désignation fait un site distinct; la difficulté est de le retrouver. M. Rey s'en est tenu aux indications vagues de Yâqoût. M. Clermont-Ganneau proposant la localité de *'Airé* « située justement dans la région voulue » près de Pétra, au N. E., soupçonne dans la leçon الوعيرة « une forme plus complète... avec un *waw* qui a pu disparaître de la forme moderne », ou bien la même forme augmentée d'un *waw*, « introduit arbitrairement par quelque copiste (2) ». S'il faut en juger par l'insuccès total d'une enquête persistante faite à deux reprises à l'ou. Mousa et au point où des cartes l'ont marquée, Airé n'est pas connue. Inconnue aussi *Waira* de Burckhardt qui serait au S. S. O. de Pétra. Nous n'avons pu trouver aucun indice archéologique ou dans l'onomastique contemporaine capable de mettre sur la piste d'el-Ou'airah; d'ailleurs le cadre des recherches est restreint : il faut sans sortir de l'ouâdy célèbre trouver un château assez fort pour mettre en échec un corps d'armée obligé de se retirer impuissant après huit jours d'efforts. L'existence d'un second château dans « Li Vaux Moyse » n'est pas pour éclaircir la question. La situation précise de cet autre fief était encore à trouver, au témoignage de Rey, en 1871 (3), et je ne sache pas qu'elle ait été signalée avant nous.

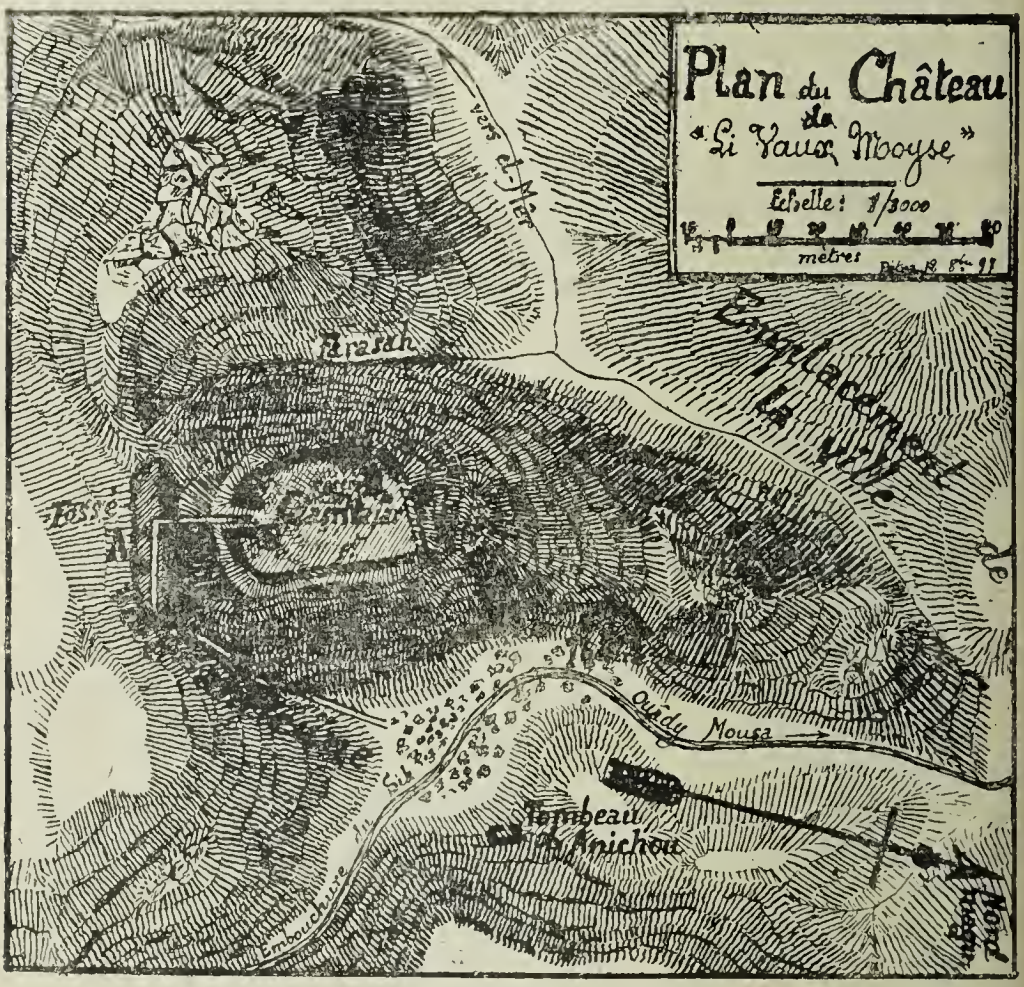
Ses vastes ruines occupent le point culminant d'une longue rampe qui monte du S. O., surplombe de plus de 220 mètres, presque à pic, le débouché du Sik et se termine au nord en cascade de rochers derrière le théâtre, à la hauteur du grand *tombeau corinthien*. La forteresse, inabordable par le nord et protégée au sud par une large coupure pratiquée dans le rocher, se composait de plusieurs tours campées sur les saillies du roc et reliées probablement par des ouvrages de défense dont les débris encombrent aujourd'hui le ravin oriental. Dans cette fissure abrupte une voie habilement ménagée, tantôt en escaliers construits, tantôt en large entaille dans les bords trop resserrés, assurait les communications tout en restant facile à défendre. Les traces en sont visibles à peu près partout sous les éboulis. L'escalier

(1) Yâqoût, *Mo'adjem;* même témoignage au lexique *Marâṣid el-iṭṭilâ'i*. Ibn Moyesser, *Rec. des histor. arabes des Croisades*, III, p. 472.

(2) *Rec. d'archéol. orientale*, II, p. 178.

(3) *Étude sur l'architect. milit. des Croisés*, p. 276.

montant du Farasah était trop peu praticable pour que l'attaque pût se produire de ce côté. Sur l'échancrure de la montagne, en face des tours méridionales, deux obélisques grossièrement évidés de la masse du grès rouge seraient-ils l'indice d'un ancien Haram nabatéen? L'altitude est à peu près celle d'*ed-Dēir* (1). Un coup d'œil sur les



plans fera connaître la disposition du gigantesque diadème. Les contructions n'offrent, il est vrai, rien de suffisamment caractéristique pour attester une origine franque; mais elles auront peut-être été, comme tant d'autres, remaniées après la conquête par les Arabes, qui ne pouvaient négliger une telle position.

Je veux seulement insister ici sur cette position « extrêmement forte » d'*el-Aswit,* comme on appelait au temps de Baudoin Ier le château de « Li Vaux Moyse (2) ». Occupé en 1116, ne serait-ce pas lui

(1) Détermination barométrique.
(2) Rey, *Colon. fr.*, p. 396-7, citant *Novairi.*

qui résiste au coup de main tenté par les troupes d'Égypte en 1158 ? Un changement très léger dans la leçon du manuscrit arabe rétablissant un nom commun nous mettrait bien en présence du piton crénelé dont il vient d'être question ; et pour caractériser ce nid d'aigle

rien ne serait plus heureux que le qualificatif ainsi obtenu : وعير *inaccessible*. Mais la chronique d'Ibn Moyesser se place entre 1277 et 1291 ; on peut donc lui laisser le bénéfice d'une tradition établie reposant en tout cas sur le témoignage de Yâqoût, et c'est à ce dernier qu'il faudrait appliquer la correction suggérée. Cependant il importe de ne pas perdre de vue qu'il écrivait vers 1220, c'est-à-dire plus de trois quarts de siècle après l'événement qui nous occupe. Supposons qu'en 1158 ou vers 1180, au moment où le territoire de Pétra retombait au pouvoir des musulmans (1), on ait décrit le château comme *inaccessible ;* de là il n'y avait pas loin à en faire la citadelle inaccessible par excellence, الوعيرة, dans l'usage local, quitte à lui donner la physionomie, peut-être même la valeur d'un nom propre. Il reste d'ailleurs aussi la possibilité signalée par M. Clermont-Ganneau d'une leçon fautive. D'où on pourrait conclure avec lui dans un cas semblable que « Yâqoût aura recueilli cette leçon (*ou tradition*) fautive... et, selon son habitude, l'aura bravement inscrite dans son Dictionnaire géographique comme le nom d'une localité réelle distincte (2) » du

(1) Je ne trouve pas la date précise de cette occupation, mais elle devait être un fait accompli en 1182, puisque cette année-là Saladin montant d'Égypte s'avance sans être inquiété jusqu'à l'ou. Djerba et Montréal qu'il assiège. Apprenant que les Francs marchent contre lui, il les prévient aux eaux de *Rasel-Rasit* et gagne ensuite Damas (Guil. de Tyr, dans Bongars, p. 1027). Dans la Vie de Saladin par Beha'eddin, il semble que la même marche s'opère par le nord. Le sultan est à Damas où il prépare son expédition contre la Syrie de Sobal. Apprenant que Noureddin vient le rejoindre, il se porte à sa rencontre jusqu'à *'Aïn el-Djerr,* dans la Beqâ'a : فالتقاه على عين الجر بالبقاع (*Hist. des Croisades*, III, p. 80. Cf. *ouâdy* الحمر d'*Edrîsî* p. 16 dans ZDPV. VIII), et revient avec lui à Damas. Ses préparatifs terminés, il se met en marche et après une étape au pont de bois الى جسر الخشب qui paraît être en rapport avec *Râs el-Mâ'*, il arrive sous les murs de Kérak.

(2) Clermont-Ganneau, *Études d'archéol. orient.*, II, p. 137 ; j'ajoute *tradition*.

château de « Li Vaux Moyse ». C'est une hypothèse proposée sous toute réserve à un jugement plus compétent. On ne lui refusera pas une part de vraisemblance si on veut bien se rappeler sur quelles bases elle s'appuie : les données précises d'Ibn Moyesser opposées aux indications vagues de Yâqoût, les faits archéologiques, l'impossibilité de contrôler l'existence d'*el-Ou'airah* à l'ou. Mousa, et enfin la difficulté de dresser presque au même point deux forteresses importantes.

IV. — CHOSES ROMAINES.

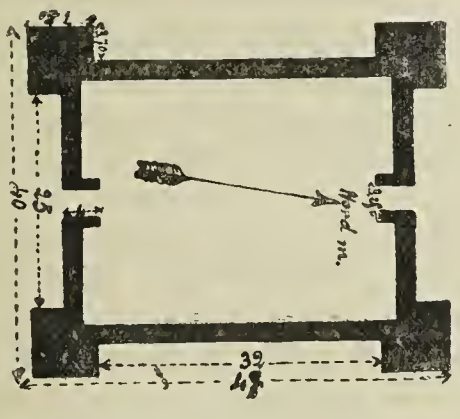
Oumm er-reṣâṣ. — Tristram en avait donné une bonne description (*The Land...*, 141 ss.). Les Pères de l'Assomption ont relevé l'enceinte du camp romain et proposé de le dater de Septime Sévère (1). La présence de deux églises aux caractères nettement byzantins et dont les absides bien orientées font corps avec l'enceinte du camp atteste plutôt qu'il date des temps chrétiens. La construction en très gros blocs, mais mal appareillés, confirme cette hypothèse. Oumm er-reṣâṣ offre d'ailleurs une ressemblance particulière avec un poste romain d'Afrique décrit par M. Cagnat, *Foum Tamesmida* (2). Ce dernier est, il est vrai, plus petit, mais on y trouvait, à 700 pas de la porte d'entrée, un immense réservoir, protégé par une tour. Cette disposition est précisément celle d'Oumm er-reṣâṣ. A environ 800 mètres au nord, un bassin a été taillé dans le roc. Auprès, à côté des débris d'un fortin (3) s'élève intact un très élégant campanile de 2 m. 50 de côté. Il paraît plein et ne présente en tous cas aucune ouverture. Ses pans carrés sont terminés par une corniche supportant un édicule : aux angles quatre colonnes sont engagées dans des murs pleins. Une frise couronne le tout, qui se dessine au-dessus des colonnes en chapiteaux ornés de volutes, de treillis ou d'un semis d'étoiles. Une croix se détache dans chacune des parois est et ouest. L'impression est extrêmement heureuse, mais il est impossible de ne pas voir là une œuvre byzantine qu'on serait tenté d'attribuer au règne de Justinien.

Notre étonnement n'en a été que plus grand de reconnaître sur le mur nord de la grande enceinte quelques graffites nabatéens. Comme le camp ne semble pas avoir succédé à une fortification plus ancienne, et qu'il est difficile de faire descendre ces graffites plus bas

(1) *Échos de N.-D. de France*, août 1896, p. 230.
(2) *L'armée romaine d'Afrique*, p. 575.
(3) Il semble que Tristram, l'a pris pour une église; v. aussi sa légende arabe du campanile.

que la fin du quatrième siècle, on peut supposer que le campanile du nord a été ajouté après coup. Il est à remarquer aussi que la ville avoisine le camp, contrairement à la règle observée ailleurs de ménager un intervalle correspondant à un kilomètre entre les deux. (Cagnat, *op. c.*, p. 545.)

Thurayyâ, ثريا, à 2 heures au S. légèrement S. E. d'O. er-Reṣâṣ se rapprocherait un peu par son nom (*lustre*) du *Speculum* = *Kosseir ech-Chems* et du *Burgus speculatorius* = *Loth-Bordj* des frontières de l'Afrique romaine (Cagnat, *op. c.*, p. 562-9); mais la construction de ce poste le classe plutôt parmi les *Castella* tels que M. Cagnat



Castellum de Thurayya au 1/1000.

les a caractérisés (p. 674-7). Les murailles ont presque 2 mètres d'épaisseur et une hauteur actuelle de 1 mètre à 2 m. 50. L'appareil est irrégulier, en général massif et négligé. Les pierres sont ajustées sans ciment. Les portes nord et sud ne sont pas au niveau du sol; cependant leur surélévation d'environ 1 mètre peut provenir des décombres. Il ne semble pas qu'il y ait eu des ouvertures à l'est et à l'ouest. Des restes confus sont amoncelés surtout dans l'angle S. O. Nous n'avons pu constater aucune citerne. Le *Castellum* est situé à l'entrée d'un plateau, à peu près à égale distance d'O. er-Reṣâṣ avec qui il pouvait communiquer directement, et de Qṣour Behêr relié à lui par une série de tours de garde. On peut voir dans l'*Armée rom.* (p. 682-3) la description de ces postes dont trois types assez conservés s'échelonnent à peu d'intervalle au passage de l'ou. *Ḥarazeh* (1).

Qṣour Behêr. — Découvert par M. le Dr Bliss, qui en a donné une

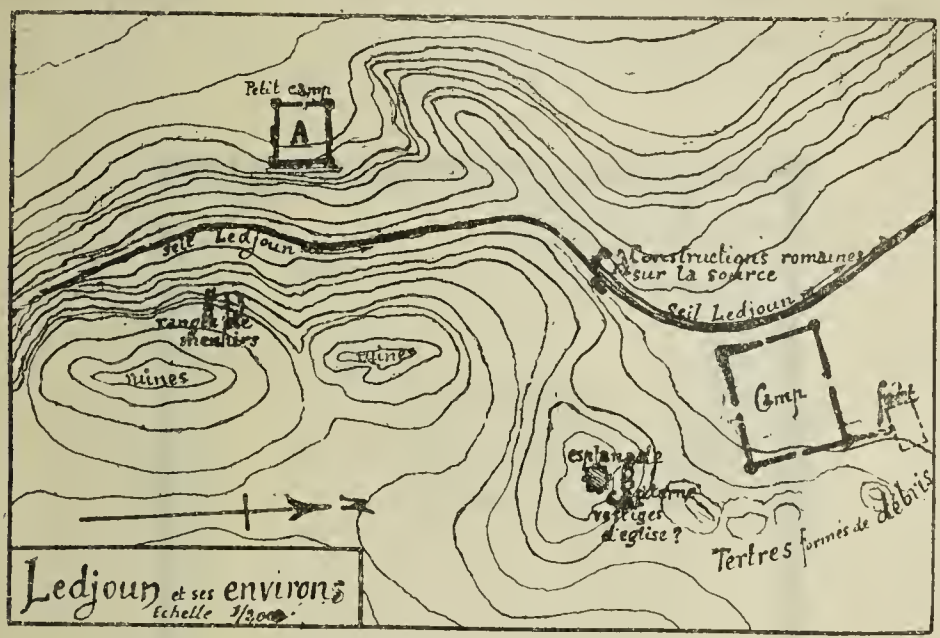
(1) Peut-être faut-il en reconnaître un à *Zaferân*, près d'une construction massive dont la nature est difficile à préciser, à la hauteur de *Qaṣr el-Ḥerry*, 1 heure avant l'ou. Themed.

description accompagnée du plan et d'une vue photographique (*Quart. Stat.* 1895, p. 223-7), ce fort est daté du règne de Dioclétien par une inscription placée au-dessus de la porte d'entrée. L'estampage de M. Bliss a été lu par le R. P. Germer-Durand (*Rb.* IV, 625), et cette lecture n'a été modifiée que sur un point. Dans l'hiver de 1897, M. le Prof. Brünnow et M. le Prof. de Domaszewski, collaborateur de Mommsen pour le *Corpus inscr. latinar.*, ont étudié *Qṣour Bchêr*. A la 5e ligne de l'inscription M. de Domaszewski lit : *Castra prætorii Mobeni a fundamentis* (1), au lieu de : *Castra et eorum mœnia fossamentis*, etc. En constatant sur place le bien-fondé de la rectification, nous remarquons la forme particulière des *b* et *d*, qui sont presque des minuscules mêlées aux majuscules. Le calcaire à fossiles formant le linteau était d'ailleurs d'une extrême dureté et difficile à sculpter. Il y aurait d'intéressantes ressemblances à relever entre ce poste et tel autre de l'Afrique romaine, *Bondjem* par exemple (Cagnat, *op. c.* p. 557-9). Dans le plan publié on a négligé de faire figurer les citernes placées en dehors de la tour occidentale et les traces des travaux avancés qui les protégeaient. Une petite tour isolée à peu de distance au N. E., et peut-être de construction plus récente, n'y figure pas non plus. Dans l'intérieur quelques pierres moulurées parmi les débris attestent une décoration disparue. La désignation de *prætorium* dans le texte de l'entrée caractérise ce château. Comme M. Cagnat l'a observé pour l'Afrique, « ce mot paraît désigner en ce cas, non pas un établissement militaire, mais un gîte d'étape comme on en construisait le long des grandes routes pour servir d'abri aux officiers et aux fonctionnaires en voyage » (*op. c.*, 578, note 7). Sans entrer ici dans aucun autre détail, je signale seulement la persistance du nom de *Moab* en cette région : l'ou. *Ibn Ḥammâd*, qui passe sous le Chiḥân, à l'occident de Q. Bchêr, garde aussi le nom d'ou. *Mouâb* (*Rb.* VI, 208, carte).

En trois heures et demie de marche à travers une contrée fort accidentée, coupée par les vallées principales *el-Meghaz* et *el-Meḫêrès*, on atteint le camp de *Ledjoun* décrit par le Dr Bliss (*loc. c.*) et les Pères de l'Assomption. Il réalise bien les principes de la castramétation tels qu'on peut les voir exposés par M. Cagnat (*op. c.*, p. 509 ss.) d'après Hygin, Végèce, etc., et sur lesquels nous reviendrons bientôt. Cependant le seul angle S. E. s'appuyant à la colline, l'inclinaison n'est guère appréciable (v. plan). Ce qu'on a nommé parfois le *tétrapyle* fait songer à une partie quelconque du *prétoire*, qui, lui, serait ainsi

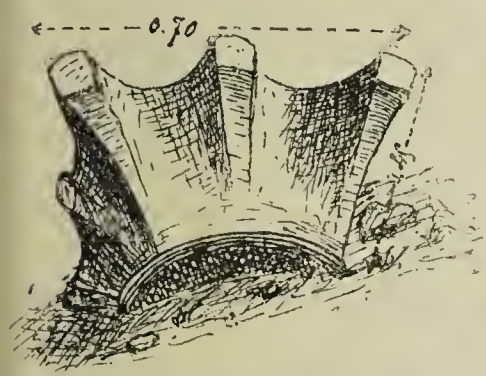
(1) *Mittheil. und Nachr. D. P. V.* 1897, p. 38.

dans la situation requise. Les particularités architecturales (1) peuvent éclairer les origines de Ledjoun et son histoire, en attendant que les

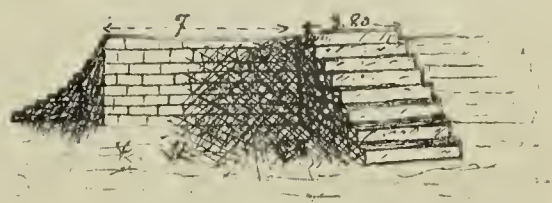


tertres voisins fouillés quelque jour la révèlent dans son entier.

Le poste signalé sur la colline occidentale, mais dont je n'ai vu nulle part le tracé, est une forteresse quadrangulaire avec des saillants aux angles et sur le milieu de chaque face. Sa position est remarquablement forte, car elle se déploie sur le sommet légèrement



Ledjoun. Chapiteau du prétoire.



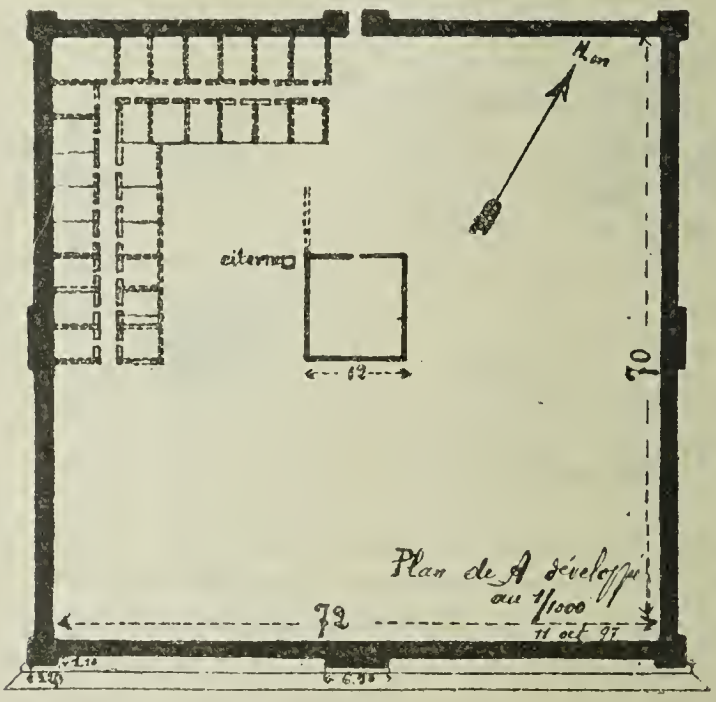
Ledjoun. Esplanade B.

incliné d'une colline escarpée dominant d'à peu près 100 mètres le ravin qui passe au S. E. L'appareil est en blocs de dimensions assez

(1) Sans photographies montrant les divers appareils, il serait téméraire de rien hasarder à ce sujet. Rapprocher le chapiteau relevé au *prétoire* du type commun à Pétra. *Rb.* VI, 223-4.

régulières posés sans ciment et l'enceinte semble avoir gardé partout presque sa hauteur primitive, environ 3 mètres. Un examen plus approfondi permettrait certainement de reconstituer la disposition intérieure mieux que nous n'avons pu le faire.

Suivant en sens inverse la voie romaine dont le R. P. Germer-Du-



rand a relevé les milliaires avec tant de soin et de succès, nous admirerons à chaque pas les efforts laborieux qui nous ont valu la série de textes publiés dans la *Rb.* VI, 574 ss. Les colonnes ont été dégagées du sol où elles étaient enfouies quelquefois dans toute leur hauteur; celles qui étaient renversées ont été tournées, leurs débris rassemblés; il faudra nous contenter de glaner quelques menus morceaux après cette moisson. Nous constatons un nouveau milliaire anépigraphe dans son état actuel; il paraît en place, à la hauteur du grand temple de *Ḏat-Râs* (1).

A la descente d'*el-'Aïneh* nous trouvons le dé du M. 65; la colonne nous échappe. Nous avons manqué aussi le M. 64 que le R. P. Germer-Durand n'avait pu dégager. Au M. 59 nous constatons un Gordien au lieu de Gratien (cf. *Rb.* VII, 110). Près des ruines d'*et-Touaïneh*, au sud,

(1) Sur Ḏat-Râs cf. Mauss, *Voyage*, p. 164 et 176, et les planches afférentes encore exactes aujourd'hui. Le travail de MM. Mauss et Sauvaire au petit temple a dû être publié et rendrait superflu le plan que nous en avions dressé.

une colonne que nous déterrons livre un texte très endommagé :

IMPCæSar
divi SeptiMi
Severi pii felicis
AV*gusti Parthici*
MAX
////////////////////
A*rabici*
BRITAN*nici Maximi*
ADIAB*enici filius*
MARCV*s*
AVRELIVS *Antoninus*
PIVS FE*lix Aug. Britan. Arab. Adiab.*
PONT*ifex maximus tribuniciae*
POT/////II COS//////// *imp.*
pro COS//////////////////////
IV//////////////////////////////
AV//////////////////////////////
C/////A//////////////////////////
APETRA
MPXLV

On pourrait songer au règne simultané de Septime Sévère et Caracalla, si le titre de *Felix* dans le protocole de ce dernier n'obligeait à descendre jusqu'en 213 (1). Le chiffre douteux de la puissance tribunicienne ne peut dès lors être inférieur à XVI sous le IVe consulat et avec la IIIe salutation impériale. Le nom du légat fait défaut.

C'est le M. 45, mais il ne correspond pas à l'indication donnée « quatre ou cinq colonnes renversées », *Rb.* VI, 579, et confiants dans la situation indiquée pour le M. 44, « deux colonnes dont l'une est restée debout », nous ne suivons pas exatement la route. Le chiffres des *deux colonnes* est XLIII (2), et le temps que nous avons mis à les atteindre (30 minutes au pas) nous persuade que les colonnes renversées marquent en réalité le M. 44. Plus loin, dans une partie de la route que le R. P. Germer dit avoir manquée, nous n'avons trouvé qu'une petite colonne qui semble porter le chiffre 40. Elle offre nettement [A] PETRA et ensuite, plus

(1) Cf. Cagnat, *Épigraphie latine*, p. 191. On peut voir un milliaire de Caracalla restitué avec la formule complète dans Tissot, *Géogr. comparée de la prov. rom. d'Afr.* II, 658.

(2) MM. Mauss et Sauvaire semblent bien avoir lu aussi le même chiffre, et leur description porte : « deux colonnes ; l'une avec inscription fruste est debout, l'autre couchée, à 40 minutes au sud de Twaneh. » (*Voyage*, p. 157.) Suit la description de Twaneh.

probablement, XXXX. Le M. 39, rejoint à la distance voulue, confirme d'ailleurs cette lecture.

Au 35e M. nous revoyons le « mystérieux monogramme » OPOC (1). Sur la borne, au lieu de *delta initial,* il faut probablement voir une simple ornementation. Au pied de la colonnette un très léger graffite où on peut reconnaître encore les lettres NA/////T//////MNHC doit être rattaché à la série des graffites de l'ou. *Ghoueir* assez proche. A quelques minutes de la *limite* au bord du plateau *d'el-Fidjeh*, la voie passe auprès d'un magnifique térébinthe, *Chadjarat-eṭ-Ṭayâr :* seul dans la contrée, l'arbre est l'objet d'une religieuse vénération de la part des Bédouins, qui suspendent à ses branches des chiffons en guise de talismans. Quelques ruines aux alentours marquent sans doute un petit poste romain, peut-être un de ces relais, *mutationes*, qu'on voit figurer le long des grandes voies dans les itinéraires.

A peu de distance du 26e mille, en face de Chôbak, nous avons cru reconnaître un *quadrivium* assez marqué. La grande voie de Trajan qui se dirige sur Pétra par *'Aïn Nédjel*, où le R. P. Germer a très justement reconnu Negla de Peutinger, est coupée ici par une voie montant de l'ou. Ghoueir et se dirigant au S. E. après avoir franchi l'ou. Nédjel. La route de Ma'ân la suit visiblement en certains endroits; mais c'est seulement après trois heures et demie de marche que nous avons pu mettre enfin la main sur des milliaires, encore n'y avons-nous recueilli à peu près qu'une déception. Trois colonnes enfouies avaient conservé à peine quelques traces de lettres, juste de quoi attester la présence de la route.

Près des milliaires un bloc de calcaire plus mou et de dimensions plus petites attira notre attention. C'était une stèle portant sur une de ses faces une inscription grecque en assez mauvais état. Pour les formes on rapprochera cette stèle d'une autre découverte par M. le Prof. Brünnow à Ammân (2). Mais tandis que dans celle-ci le texte est une dédicace latine à un empereur, nous sommes ici en présence d'une dédicace grecque. L'estampage pris a souffert beaucoup encore au retour par suite de notre accident. Sur le champ aplani cinq lignes, auxquelles s'ajoutent deux lignes d'apparence nabatéenne. A l'aide des copies nous lisons seulement :

(1) *Rb.* VI, 578 et VII, 168. Cf. ὅροι Κικώνων dans la stèle bilingue trouvée près de Zendjirli, dans Cl.-Gan. *Étud. d'Arch.* II, 77.

(2) *Mittheilungen D. P. V.*, 1896, p. 3. Cf. surtout l'*opferstein* de M. Schumacher à *'Aïn el-Mésari* près de *Deraʿâ*. ZDPV. XX 124.

Stèle près d'Odroh.

ΘΕΟΙC
τΟΙCΚατατα χ Τ(=0?) Ον
ιΟΙC//////////////
ΑΙΜΟΑΛΛΑ///ΔΑ
Θ Θ Θ

A la première ligne nabatéenne on distingue les lettres initiales : *aleph caph* et *ṣadé*.

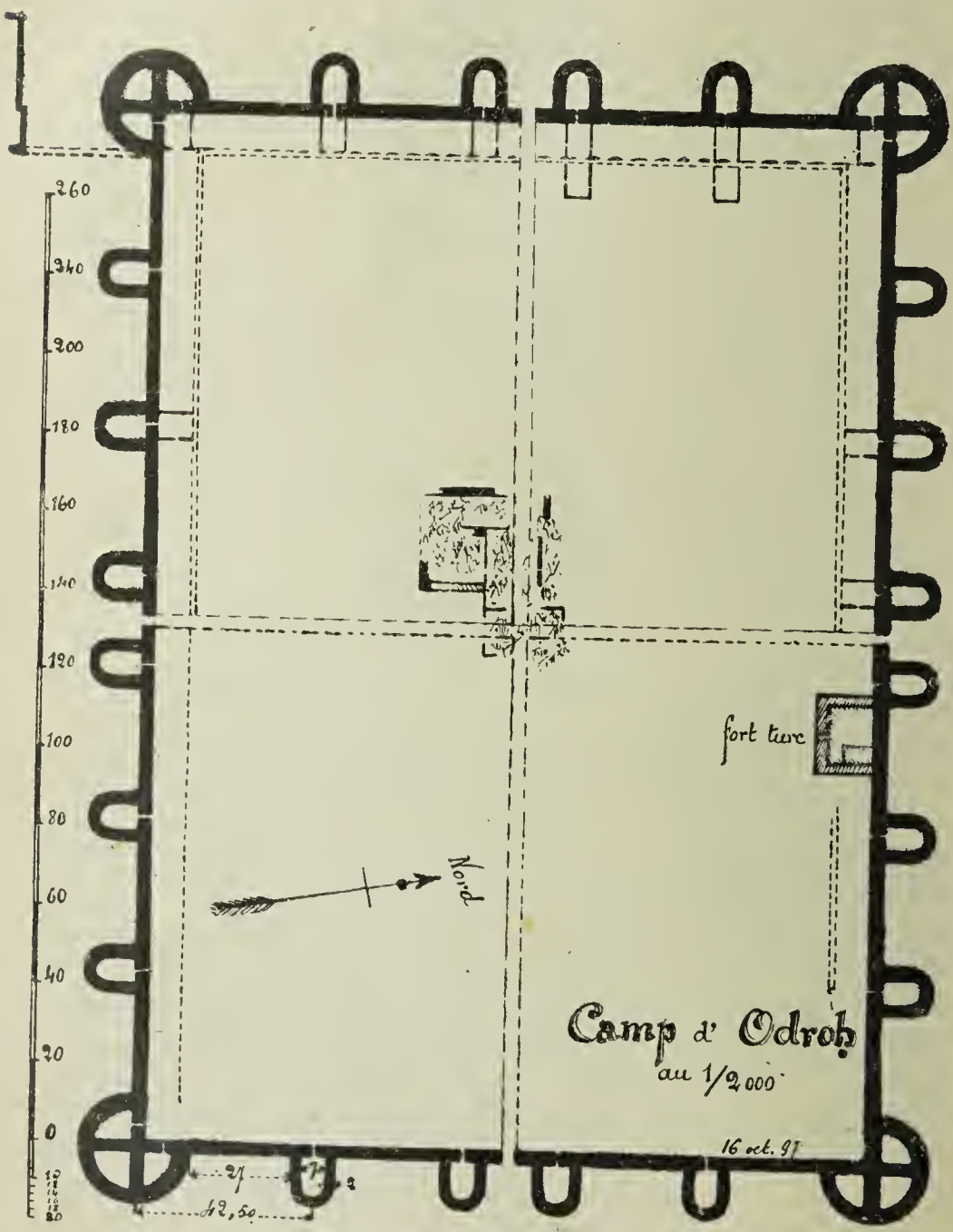
Hauteur des lettres 0,04, gravure très soignée.

L'inscription serait donc païenne et pourrait avoir son intérêt.

A quinze minutes, c'est-à-dire environ un mille au sud, nous atteignons le camp d'*Odroḥ* (1). C'est un rectangle de 296 mètres sur 215, soit une largeur égale, à peu de chose près, aux deux tiers de la longueur. Il est orienté presque aux points cardinaux développant ses grands côtés d'ouest en est suivant la pente très douce d'une colline au sommet de laquelle est assis le front occidental à une altitude supérieure d'environ 10 mètres à celle du côté opposé. Les angles conservés droits à l'intérieur sont protégés par de puissantes tours arrondies (v. plan) ; 4 saillants intermédiaires sont répartis sur les petites longueurs et 6 sur les grandes, de telle sorte que 2 plus rapprochés couvrent les portes. Les saillants sont de forme oblongue et leur projection extérieure comme celle des tours est de 13 mètres. L'enceinte subsiste partout à une hauteur d'un mètre au moins, excepté dans l'angle inférieur, nord-est, où on ne voit plus que des arasements ; tandis

(1) Il avait été signalé à MM. Mauss et Sauvaire sous le double nom d'*Adroh* et *Feydh-Errouh*. *Voyage*, p. 156. Nous avons constaté aussi cette seconde appellation.

que dans la face occidentale, la mieux conservée, la hauteur va de 2.50 à près de 5 mètres. La largeur uniforme des murs est de 2 mètres,



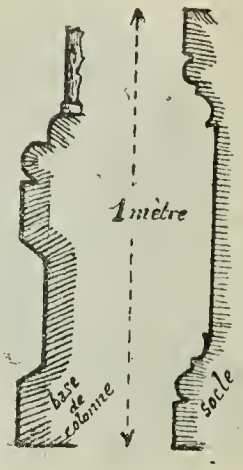
en appareil monumental et très soigné. Le calcaire à grain fin et extrêmement résistant a un aspect de granit qui rappelle les grands blocs des portes à Ledjoun; cette pierre a dû être apportée de carrières assez éloignées, car nous ne l'avons pas constatée dans la région.

Chaque bastion constitue une pièce intérieure de 11 m. sur 7; l'espèce d'abside terminale et la voûte sont en pierres taillées pour la courbure. Le jour y pénétrait, semble-t-il, par un regard à la voûte, mais surtout par la façade percée d'une porte et d'une petite fenêtre. Le sol est généralement plus bas que l'intérieur du camp (v. croquis). Les

tours angulaires étaient divisées au niveau du sol en trois réduits (v. le plan), par des murs de refend qui paraissent de même nature que les courtines dont ils étaient la prolongation. On ne voit plus comment on parvenait à l'esplanade supérieure : plus probablement par des escaliers de l'intérieur. A l'angle sud-ouest, la tour offre de plus des chambres en sous-sol et une ouverture la mettant en communication avec un édifice voisin. Cette disposition nous a paru particulière; peut-être des fouilles la révéleraient-elles dans les autres tours. Apparemment un chemin de ronde circulait devant la rangée de pièces adossées à l'enceinte. Au milieu de chacun des côtés est placée une porte relativement étroite, $2^{m},80$, car elle a tout l'air de n'avoir eu qu'une baie. Les voies qui en partent n'ont pas conservé leur dallage : du moins n'est-il plus visible qu'en de rares points; elles se coupent à angle droit et à leur intersection se voient les vestiges d'une construction rectangulaire qui se rattache manifestement au *praetorium* dont les débris superbes sont amoncelés à quelques mètres vers l'ouest. Dans l'état actuel des ruines, il nous a été impossible d'en préciser la disposition, mais quelques travaux de déblaiement permettraient de la reconnaître en majeure partie et de reconstituer

l'édifice dont la splendeur est attestée par les débris d'architecture dont le sol est jonché. En avant de ces éboulis un espace moins encombré paraît avoir été bordé de 4 colonnes renversées et brisées. De nombreuses bases, peut-être des socles de statues, gisent plus près de la voie, mêlés à des chapiteaux de divers styles mais d'un travail de bonne époque.

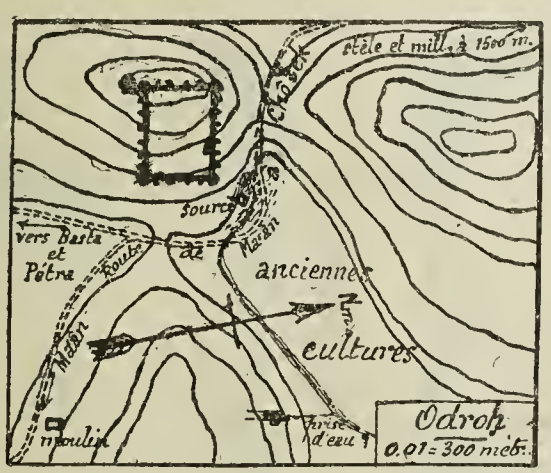
En remontant vers l'angle nord-ouest parmi les effondrements il y



Profils de bases au prétoire.

aurait encore, semble-t-il, plusieurs édifices à reconnaître. Comptant sur la photographie, je n'ai pas observé assez attentivement sur un linteau de porte au bastion nord-ouest une sculpture d'ailleurs endommagée. Le sujet paraît être un détail de culte, et pour minime que puisse être cette indication, elle ne serait pas à négliger au milieu de ces immenses ruines muettes. Notre examen visant surtout le levé de l'enceinte et l'aspect général du camp, nous n'avons pu découvrir ni trace d'inscription ni débris de statue ou autres sources d'informations, et nous avons dû renoncer à reconnaître l'ordre des constructions, qui se pressaient particulièrement nombreuses dans la partie occidentale. En matériaux plus petits et moins solides, quoique généralement réguliers, elles ont beaucoup moins résisté au choc du tremblement de terre qui paraît avoir été ici le principal agent de destruction; d'autre part, elles se sont prêtées beaucoup plus facilement aux déprédations des Ma'ânites, qui, nous a-t-on assuré, choisissent volontiers Odroḥ pour carrière, malgré la distance. Un four à chaux en permanence dans un bastion a déjà absorbé à coup sûr nombre de pièces intéressantes. Au moment de l'occupation du pays par le gouvernement du Sultan, les autorités

de Chôbak firent construire à côté de la porte septentrionale du camp un poste destiné à protéger contre les incursions des nomades les cultures que l'on songeait à établir dans les plaines encore fertiles des alentours. Les cultures sont déjà abandonnées, le fortin aussi, et les lézardes qui n'ont pu se produire encore dans le mur romain auront bientôt raison du pygmée qui se cramponne en vain au flanc du colosse. A 100 mètres à peine du saillant nord-est une source abondante jaillit au milieu d'un bassin naturel (v. plan) naguère protégé et

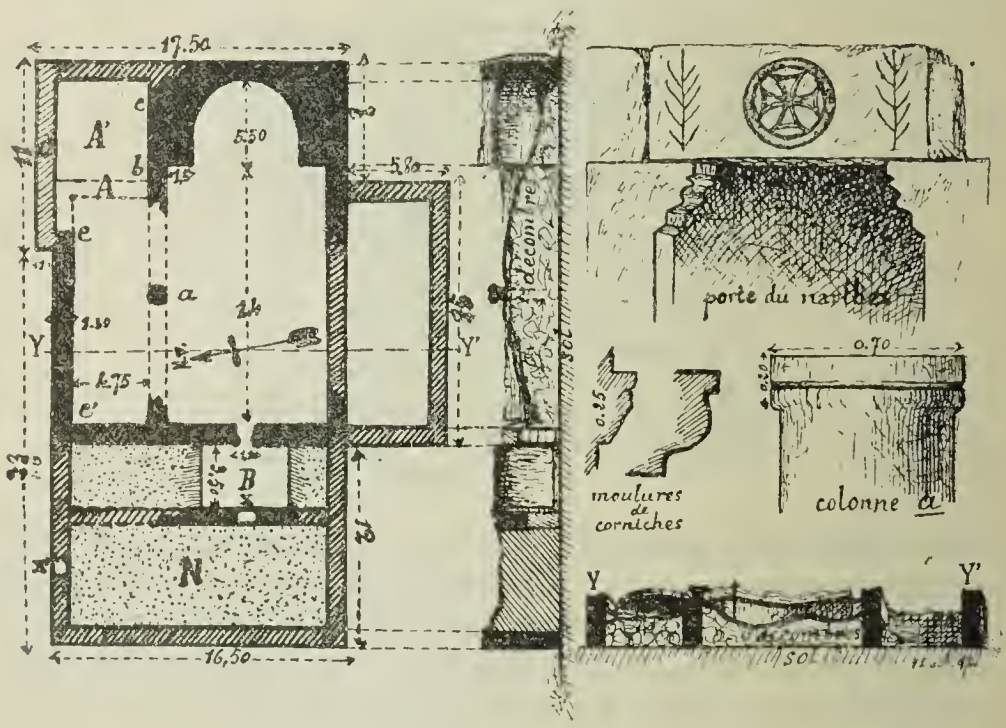


relié au camp (1). Cette source, aujourd'hui sans entretien, a un débit encore important et s'écoule parmi quelques touffes de roseaux par le fond plat de la vallée. A 500 mètres vers l'est, une petite construction ruineuse et d'ailleurs peu soignée termine un canal; peut-être est-ce une prise d'eau destinée à alimenter jadis ce qu'on nous a désigné comme *le moulin*, au sud de la même dune.

A 30 m. au S. de l'angle S.-O. un autre édifice appelle l'attention. Il a été relié à la tour par un mur dont se voient encore les traces. De forme irrégulière à l'extérieur et sans ouverture apparente dans son état présent, il impressionne d'abord assez mal avec son appareil presque mesquin en face des puissantes assises du saillant voisin. Pénétrant dans l'intérieur par les brèches du mur, nous avons été agréablement surpris d'y reconnaître une église (v. plan) orientée, dont l'abside principale, engagée dans le mur du fond, est encore debout jusqu'à la naissance de la voûte sur quelques points. Une porte en partie enfouie ouvrait sur le narthex. Elle est intacte avec son linteau orné d'une croix soigneusement sculptée, encadrée de

(1) Peut-être avait-on capté une partie de la source dans le camp; j'ai cru reconnaître des orifices de puits; n'ayant pas été *localisés* sur place, ils ne sont pas indiqués sur le plan.

deux palmes rudimentaires qui ont pu être ajoutées après coup. Le narthex B s'étendait apparemment sur toute la largeur de l'église; dans un remaniement postérieur il a été coupé de deux murs de blocage dissimulés sous un enduit plaqué jusque sur les sculptures de la porte où il laisse encore des traces. L'édifice devait se composer de trois nefs : c'est du moins ce qu'on peut conclure de la présence en *cc'* d'une corniche semblable à celle de l'abside, et de la colonne *a* dont le sommet émerge des décombres, ce qui la fait supposer en place. Les ab-



Eglise d'Odroh, plan et coupes au 1/500; détails d'architecture.

sides des bas-côtés ont disparu. Peut-être faut-il les comprendre situées en retrait par rapport à l'abside centrale; c'est ce que suggèrent les vestiges d'un mur ancien en A', l'appareil plus soigné à l'extérieur de *bc* et le vide de l'angle sud-est auquel correspond à l'angle opposé un réduit voûté, A', dont le fond est aujourd'hui percé d'une large brèche. La présence de deux tronçons de colonne engagés dans le mur *d* et le raccord défectueux au point *e* le feraient croire postérieur, si l'on pouvait observer une différence notable d'appareil : ce qui ne nous a pas paru. On pourrait supposer sur toutes les faces extérieures une forte retouche expliquant à la fois l'homogénéité de la construction, sa différence d'avec les vestiges primitifs et les modifications introduites dans l'ordonnance intérieure. Cependant l'édifice, tel qu'il subsiste encore, rappelle singulièrement les nombreuses constructions

byzantines que l'on peut voir dans les explorations de MM. Cagnat, Diehl et Saladin en Afrique. Au point de vue archéologique on pourrait dater l'église de la bonne période byzantine, et songer pour la création du camp à l'époque du développement le plus prospère de la puissance romaine en Arabie, sous Trajan. Après l'introduction du christianisme dans l'Empire on dut songer à installer le culte chrétien à Odroḥ. Si l'on considère que le camp renfermait sans doute plusieurs sanctuaires païens qu'on ne pouvait penser à détruire de prime abord, on s'expliquera que, pour ne pas élever une église en face des temples condamnés, les princes chrétiens aient fait choix d'un emplacement hors de l'enceinte. Et s'il était permis d'insister sur ce fait qu'après Constantin, — dont il se trouve des monnaies dans l'église d'Odroḥ, — les possessions impériales du côté du désert se restreignirent de plus en plus, on serait assez porté à placer la construction de l'église avant la fin du quatrième siècle, si on n'en fait pas honneur à Constantin même.

Le nom *Odroḥ* ne se retrouve ni dans la *Notitia Dignitatum* ni dans les anciens géographes. Ptolémée (dans Reland) mentionne cependant un Ἀδροῦ qui convient, quoique la forme et les indications de longitude et latitude ne s'adaptent pas à Odroḥ. Peut-être faut-il y voir le *Thamana* où campait la *cohors quarta Palaestinorum*, et y retrouver l'ancienne *Theiman* (1).

Il reste à étudier les abords du camp et à constater si l'on y retrouverait des ruines antérieures à l'époque romaine. Pour fournir une base d'appréciation j'emprunte à M. Cagnat les traits principaux du camp classique tel qu'il l'a décrit d'après les techniciens romains (2). L'emplacement doit être choisi sur « un terrain en pente douce »; il ne faut pas l'appuyer « à une hauteur qui le domine » et « éviter également le voisinage d'une forêt ». Il est nécessaire qu'il « soit voisin d'un fleuve ou d'une source; mais cette source doit être parfaitement saine, et le fleuve assez peu torrentueux pour ne jamais déborder subitement dans le camp voisin. La forme rectangulaire était la forme la plus usitée... Hygin... veut que le rectangle... ait une largeur égale aux deux tiers de sa longueur. » Il fallait aussi, « d'après Hygin que les angles de ce rectangle fussent arrondis ». « La castramétation étant... une branche de l'art augural, les camps... étaient divisés en quatre parties par deux lignes perpendiculaires qui formaient les grandes voies et dont les extrémités aboutissant aux quatre

(1) Le géogr. arabe *Edrisi* mentionne *Odroḥ* comme la capitale du *Chérâh*, p. 5 dans ZDPV. VIII.

(2) *L'Arm. rom. d'Afr.*, p. 508-16; comparer sa description de Lambèse, *ibid.*, 519 ss.

portes du camp regardaient les quatre points cardinaux : le *cardo maximus* et le *decumanus* »; le 1er avait la direction nord-sud, le second est-ouest. « Le point d'intersection... se nommait dans le langage augural, *decussis*... A la guerre, le général... établissait à cette intersection son quartier général... Le terme militaire sous lequel on le désignait le plus souvent était celui de *praetorium*... Dans tous les camps romains le *praetorium* occupe la même place... » Les *castra stativa* renfermaient en outre plusieurs autres édifices importants; temples, thermes, hôpitaux, etc., dont la place est plus incertaine. Une étude fondamentale des ruines d'Odroḥ apporterait probablement quelque lumière à ce sujet et il n'est guère douteux que le jour où une fouille heureuse atteindra le cimetière on n'y découvre une riche moisson de documents épigraphiques et archéologiques.

Au-dessous du camp la voie reprend la direction du sud le long des collines qui bordent le plateau du Chérâh. Nous ne l'avons retrouvée qu'à trois heures de là, aux ruines de Basta, au retour de Ma'ân. Trois quarts d'heure après Basta, tandis que la voie gardant les collines va rejoindre la grande route de Trajan à l'ouest, une ramification descend directement sur Eldjy. Nous n'avons pu découvrir aucun milliaire.

V. — FRAGMENTS ÉPIGRAPHIQUES.

1. A Pétra, dans le tombeau à l'urne avait déjà été signalée une inscription grecque peinte au minium et très mal conservée. D'après Robinson (1), ce texte lu en 1818 par Irby et Mangles attestait la consécration de la grande salle en église. Il comprend 11 lignes inscrites dans un cartouche à oreillettes sur la paroi du fond et ressortant mal sur le grès veiné de vert. Le P. Lagrange, qui s'est attaché à l'étudier de nouveau, a lu :

ΕΠΙΤΟΥΟCΙΩΤΑΤΟΥ
ΙΑCΩΝΟCΕΠΙCΚΟ
ΠΟΥ ΘΥΧΑΡΙΤΙΗΓΙ
ΑCΘΗΟΤΟΠΟCΤΗ
Ε ΑΩΟΥCΤΟΥΕΤΕΙΑ
ΠΑΡΟΝΤΟCΝ
ΡΟΥΤΩΝΓΕΝΝ
//////
ΤΩΝ....

Ἐπὶ τοῦ ὁσιωτάτου Ἰάσωνος ἐπισκόπου Θ(εο)ῦ χάριτι ἡγιάσθη ὁ τόπος τῇ ε ἀ(γ?)ούστου (ἐν) ἔτει α πάροντος Ν.....ρου τῶν .γενν..... τῶν.....

« Sous le très digne évêque Jason, par la grâce de Dieu ce lieu a été consacré le 5 août en l'année 1re(?), en présence de N...

(1) *Biblical Researches*, II, p. 140.

2. Dans les ruines de Fénân, sur un bloc de grès, 4 lignes mal gravées. L'estampage est chez les Bédouins.

✝ ЄΠΙΤΟΥΟCΙΩΤЄ	
ΠΙCϮΘЄΟΔΩΡΟΥ	Ἐπὶ τοῦ ὁσιωτ(άτου) ἐπισκ(όπου)
(sic) (sic) (sic)	
ЄΓЄΝЄΤΩΤΩЄΡΓΩ	Θεοδώρου ἐγένετο τὸ ἔργον (ἐν ἔτει)
? ? ?	???
ΥΟC ΙΝΔ Є	υο. ἰνδ. ε.

Ce Théodore est inconnu jusqu'à présent et la date du texte est d'une lecture trop incertaine pour jeter quelque lumière sur son épiscopat. Faut-il y voir l'année 470 plus une fraction de la dizaine et la rapporter à l'ère de Bosra si courante en Arabie? On obtiendrait ainsi une date entre 575 et 580 pour l'érection de l'église, d'ailleurs la plus modeste de Phounon à en juger d'après ses ruines. On peut penser que cette seconde église a fait partie d'un monastère érigé là tardivement en souvenir peut-être des martyrs morts dans les mines. Les constructions en ruines parmi lesquelles elle est enclavée supportent cette hypothèse.

3. Parmi les graffites nabatéens relevés sur les rochers de l'ou. Ghoueir près de Chôbak, il s'en est trouvé aussi de grecs. Voici les plus intéressants :

A — 3 lignes, fine écriture régulière; B — Même bloc, 4 lignes :

ΜΝΗCΘΗ	ΚΑΤ Τ·ΒЄ
ΖΑΙΔΟC	ЄΠΙΤΥΝΧΑΝЄ
ΑΛΟΛΑΙ ϒ	ΠΑΝΤΩΝΑΓΑΘΩΝ
	ΑЄΙΝ

C — Un Λόδας dont le gentilice est en nabatéen indéchiffrable et un Καπαδος dans le même cas bien que figurant plusieurs fois.

D — Deux lignes lisibles, bonne écriture, dans un encadrement :

ΝЄΜΝΗCΘΗΙΟΥΛΙ	Μεμνήσθή (?) Ἰουλι...ς ὁ καὶ Δοσ...
////COKAIΔOC///	

4. Graffite coufique sur un bloc de l'escalier occidental de la plateforme B au sud du camp de Ledjoun. (V. sup.)

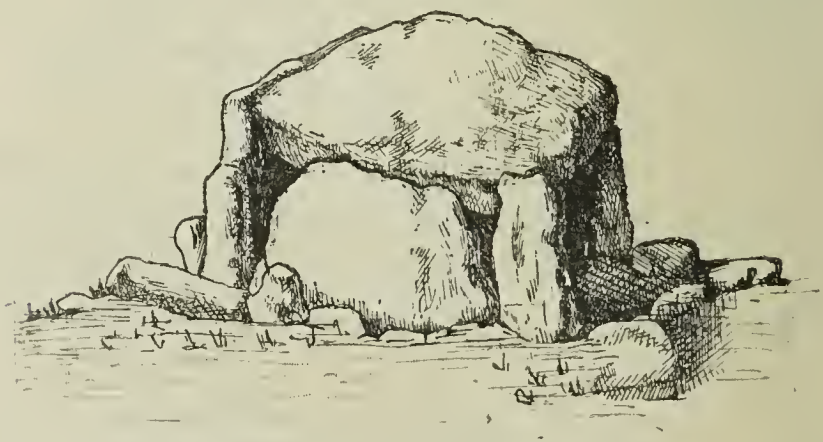
الله دلل (?) اسمعيل بد الله

5. Graffite en bonne écriture coufique au camp d'Oumm er-Reṣâṣ,

sur un bloc presque au niveau du sol dans la courtine entre le 2e et le 3e saillant après la porte septentrionale en se dirigeant vers l'ouest. Il contient quelques noms propres difficiles à déterminer.

VI. — UN DOLMEN EN ARABIE.

M. Michon, en communiquant à la Société des Antiquaires de France le dolmen signalé au nord de Gharândel par le P. Lagrange, faisait observer qu'il était le premier connu dans cette contrée. « Les dolmens les plus voisins sont ceux qui ont été décrits par le duc de Luynes et ses collaborateurs dans la région située au nord-est de la mer Morte (1). » Déjà nous avions observé un groupe de dolmens à trois quarts d'heure au sud de Mâ'în, avant la descente dans l'ou-Zerqâ', et désignés sous le nom d'*el-Maḥraqât;* mais on pouvait les rattacher à la série commençant vers Mâ'în pour se prolonger loin au nord. Il n'en est plus de même de ceux de Gharândel et de la plaine *el-Belq'a* dans le Chérâh. Nous avons trouvé ce dernier en allant de Chôbak à Ma'ân. A deux heures au S. S. E. de Chôbak en suivant le sentier actuel, on l'aperçoit à 1.500 mètres vers l'ouest, au milieu du grand plateau. Il est placé au bord d'une très légère dépression et on ne peut observer autour de lui aucune trace d'autres monuments mégalithiques. Six blocs irréguliers, hauts de 1 mètre en moyenne, supportent une table (v. croquis) dont la plus grande longueur (N. S.) est de $2^m,50$ et la plus petite (E. O. $1^m.90$. Elle est en calcaire rugueux à ro-



Dolmen sur la route de Chôbak à Ma'ân.

gnons de silex, sans rainures artificielles et légèrement inclinée vers l'est. L'entrée du dolmen est de ce côté.

(1) *Bull. des Antiquaires de France*, 1897, p. 195-6; cf. *Rb.* VI, p. 212.

Salomon Reinach attache une haute importance à « la découverte *d'une seule* sépulture mégalithique intacte et bien pourvue de mobilier » (1). Le dolmen du Chérâh, par le fait de son isolement, offre de sérieuses probabilités pour un parfait état de conservation. Il était donc à signaler aux chercheurs. Son existence ne dérangera-t-elle point les bases sur lesquelles M. le général Pothier a établi sa carte répartissant géographiquement les divers rites funéraires (2)? En tout cas la région des sépultures par inhumation commence bien près de là, à Pétra, et à moins d'admettre que les deux rites aient pu coexister, il faudrait considérer le mégalithe du Chérâh comme le *dolmen-frontière*. Quand Charles Tissot déniait aux monuments mégalithiques « une valeur absolue » ou « comme documents ethnographiques » ou « comme documents chronographiques (3) », il n'entendait pas assurément négliger cette source d'informations, il voulait en délimiter l'emploi. Avons-nous signalé le dolmen le plus méridional d'Arabie?

Jérusalem.

Fr. Hugues Vincent.

(1) *Recherche des Antiquités dans le nord de l'Afrique*, p. 41.

(2) *Bull. des Antiq. de France*, 1897, p. 186-190.

(3) *Géogr. comparée de la prov. rom. d'Afrique*, 1, p. 409. M. Tissot donnait pour preuve qu'on retrouvait « à peu près partout » ces monuments et qu' « ils sont de toutes les époques ». S. Reinach, dans une note sur ce passage insérée au tome II, p. 790 de l'ouvrage, a fait observer qu'on ne connaissait « de dolmens véritables ni en Polynésie ni dans le Nouveau Monde ». Les termes mêmes de cette restriction laissent toute sa portée à l'assertion de Tissot.

RECENSIONS

S. Mark's indebtedness to S. Matthew, by F.-P. Badham, M. A. In-16, pp. xxviii-131. London, Fisher Unwin, 1897.

Si M. Badham s'était borné à revendiquer pour l'évangile de saint Matthieu la priorité de temps sur celui de saint Marc, nous serions pleinement de son avis. Mais il semble avoir voulu davantage. Après le professeur Hilgenfeld, il pense que le second évangile *dépend* du premier. C'est là une réaction contre l'école de Holtzmann en faveur d'une opinion qui ne mérite pas d'être appelée *traditionnelle*, bien qu'elle ait été assez commune en Occident depuis le moyen âge. Ses partisans s'autorisaient d'une phrase de saint Augustin qu'ils ont rendue célèbre : « *Marcus eum* (*Matthæum*) *subsecutus tanquam pedissequus et breviator eius videtur* » (De cons. Evang. I, 2. Migne, XXXIV, 1044.) On retrancha le mot *videtur* comme redondant et cette parole que le saint Docteur avait écrite en passant sous une forme dubitative devint l'expression d'une vérité incontestée, sinon incontestable. Bossuet acheva la fortune de cette opinion le jour où il appela saint Marc *le plus divin des abréviateurs*.

Le second évangile ne contient, il est vrai, que fort peu de détails qui ne soient déjà dans le premier; de plus, saint Marc est sensiblement plus court que saint Matthieu. Que faut-il en conclure? Ce que saint Jérôme a écrit dans son *De viris inlustribus* (cap. viii) : *Marcus breve scripsit evangelium*. Quant aux points d'attache qui relient ces deux évangiles, ils s'expliquent assez par le fait que la catéchèse de saint Matthieu, orale ou écrite, devait être étroitement apparentée à celle de saint Pierre. Ç'a été en effet le sentiment unanime de la haute antiquité ecclésiastique que l'évangile de saint Marc est l'écho fidèle de la prédication de saint Pierre. Qu'il suffise de citer Papias, saint Justin, Clément d'Alexandrie, Eusèbe, saint Jérôme et saint Chrysostome.

Une étude attentive des deux textes montre jusqu'à l'évidence que le second n'est pas un résumé du premier. C'est là une conclusion admise aujourd'hui de presque tous les exégètes. Il n'est pas probable que le livre de M. Badham les fasse changer d'avis; mais l'ensemble de ses arguments, présentés avec beaucoup d'art, ne manquera pas de faire impression sur un grand nombre. Peut-être ouvriront-ils les yeux sur les nombreux déficit de l'opinion en vogue qui donne à saint Marc la priorité de temps.

La question des Synoptiques semble entrer dans une période d'évolution, et elle le fait dans le même sens que celle de l'authenticité des Évangiles. Après avoir épuisé les hypothèses et les systèmes, l'école critique reviendra probablement à ce que l'opinion traditionnelle avait d'essentiel : à savoir que les quatre évangiles se sont succédé dans l'ordre suivant : Matthieu, Marc, Luc et Jean. Quant à déterminer avec certitude et précision si les trois premiers de ces textes dépendent les uns des autres et dans quelle mesure, s'ils s'appuient ou non sur des documents antérieurs et quels sont ces écrits, c'est là le grand problème qui n'a pas encore reçu une solution satisfaisante. Ceux qui n'ont pas fait de cette question une étude approfondie et per-

sonnelle, peuvent bien, au gré de leurs préférences, pour telle ou telle école, se prononcer en faveur d'un des innombrables systèmes qui ont été proposés; les autres savent à quoi s'en tenir et réservent leur jugement.

A moins qu'une découverte ne vienne introduire des éléments nouveaux dans les données du problème, on peut le tenir pour insoluble. Pas une des combinaisons imaginées avec plus ou moins de bonheur, qui ne se heurte à des difficultés insurmontables. Celle de M. Badham ne semble pas se présenter dans de meilleures conditions. Aussi bien ne retenons-nous de son livre que le mot de la fin : *Requiescat ur-Marcus!*

Lyon.

A. Durand, S. J.

Die Offenbarung Johannis, neu bearbeitet von Lic. theol. W. Bousset, a. o. Professor in Göttingen. — Göttingen, Vanderhoeck u. Ruprecht 1896. — 1 vol. in-8° 527 pp.

M. Wilh. Bousset, le directeur de la jeune revue *Theologische Rundschau* (1), s'était fait avantageusement connaître par différents travaux sur le Nouveau Testament et la littérature chrétienne (*Die Evangeliencitate Justin des Martyrers*... 1891; *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Iudentum* 1892; *Textkritische Studien zum Neuen Testament* 1894), et plus récemment par son livre sur l'Antechrist 1885 (Cf. *Revue biblique* janv. 1897, p. 145 sqq.) Il était donc tout indiqué pour entreprendre la nouvelle (5e) édition de l'Apocalypse, faisant partie du grand commentaire de Meyer et confiée jusqu'ici à M. Düsterdieck. C'était une tâche très ardue, vu le grand nombre d'hypothèses accumulées dans ces derniers temps sur ce livre déconcertant, le plus difficile du Nouveau Testament. Il s'agissait, M. Bousset le déclare de lui-même, non pas d'écrire un commentaire définitif, — le temps n'en est pas encore venu, — mais d'orienter le lecteur sur ce qui a déjà été fait, de lui indiquer la position actuelle du problème et la méthode à suivre à l'avenir.

Il suffit de nous rappeler les différentes phases qu'a parcourues l'exégèse de l'Apocalypse pour nous rendre compte des difficultés que présente l'explication de ce livre. Les plus anciens commentateurs, saint Irénée et saint Hippolyte, qui l'imita, laissent transparaître leur dépendance vis-à-vis des traditions eschatologiques et chiliastes alors courantes. La légende du « Nero redivivus » sous la figure de l'Antechrist revit encore dans le commentaire de Victorin de Pettau, qui, par contre, marque déjà un effort vers une exégèse plus indépendante, puisqu'il émet cette théorie de la récapitulation des mêmes idées sous d'autres formes, que nous retrouvons de temps à autre jusque dans des commentaires récents. Depuis le quatrième siècle jusqu'au moyen âge, l'exégèse de l'Apocalypse est dominée par la profonde influence qu'exerça le donatiste Ticonius, dont l'œuvre est perdue mais peut se reconstituer en bonne partie par les extraits des exégètes postérieurs. Il est vrai que Ticonius voit dans l'Apocalypse la prédiction des destinées de son Église, et sur ce point il n'eut pas d'imitateurs; mais en même temps il rompit avec l'explication réaliste et en adopta une autre plus abstraite, sobre et spiritualiste, renonçant au chiliasme et identifiant l'Antechrist non plus avec une personnalité individuelle mais avec la collection des ennemis de l'Église. Cette méthode fut suivie par saint Augustin (saint Jérôme ne connaît pas Ticonius, il remanie et réédite Victorin), Primasius, Cassiodore, Bède, Ansbert; Beatus, Alcuin,

(1) Cette revue donne (nos 2 et 3) un article sur « Die neuern Arbeiten über die Offenbarung Johannis (1892-1897), qui pourrait être parfois plus exact. Ainsi pourquoi dire, par exemple (p. 48) : « Die Welt *oder* Kirchengeschichtliche Auslegung », quand il s'agit de deux explications différentes?

Haymon, saint Anselme, Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin (apocryphe), Hugues de Saint-Cher, Denys le Chartreux, etc. Cette école fut supplantée par celle de Joachim de Flore et de ses successeurs; comme Ticonius ils supposent l'Apocalypse écrite pour leur époque, mais leur exégèse est échevelée et fantastique. Pénétrés des idées alors courantes sur la fin du monde et l'importance des ordres religieux, ils voient soit dans le retour du Christ soit dans le règne futur du Saint-Esprit l'ère des moines, en particulier des moines franciscains. Pour eux l'Antéchrist c'est la Papauté, qu'ils détestent depuis qu'elle s'était déclarée pour une conception spiritualiste de leur règle. Du quatrième au treizième siècle les deux commentaires de Ticonius et de Joachim de Flore ont donc une importance capitale; l'un et l'autre sont encore basés sur la méthode de la récapitulation émise par Victorin de Pettau. — Après un essai que tenta Nicolas de Lyre, de voir dans l'Apocalypse une histoire du monde, essai qui eut un retentissement plus rapide que durable, l'exégèse de l'Apocalypse se scinda en deux courants. Luther et la plupart des exégètes luthériens, calvinistes et anglicans retombent dans une méthode à la fois fantastique et antipapiste. Pour ces commentateurs « c'était devenu une sorte de dogme que le pape était l'antechrist annoncé », et « plus d'un consacra l'effort de sa vie à prouver ce dogme »; les Anglais surtout se firent remarquer par leur activité « sauvage » et leur « haine ardente contre les Jésuites ». Comparée aux travaux des théologiens catholiques, cette œuvre protestante « paraît enfantine ». « Une série imposante de biblistes réellement compétents, la plupart jésuites », nous a laissé des commentaires qu'on peut nommer vraiment scientifiques. Leur vaste érudition, leur science patrologique, leur connaissance de l'histoire de l'exégèse ont fait de leurs travaux des œuvres durables et utiles jusqu'aujourd'hui : nommons Ribeira, Alcasar, Cornelius a Lapide, Menocchius, Tirin et le fameux Mariana. — Plus encore que le dix-huitième siècle, où l'exégèse de l'Apocalypse est tantôt eschatologique tantôt historique contemporaine, le dix-neuvième siècle a vu de nombreux essais combinant les anciennes méthodes. De nos jours la méthode critico-littéraire a fait des efforts malheureusement stériles pour établir une solide théorie des sources. Mais, abstraction faite de ce seul point qui semble acquis, que l'Apocalypse n'est pas un écrit homogène, le désaccord le plus profond règne sur toute la ligne. Les uns admettent une compilation ou une juxtaposition mécanique de plusieurs apocalypses ou de parties d'apocalypses plus anciennes (mais dans tout le livre on ne peut constater qu'une seule langue, qu'un seul style), d'autres des remaniements plus ou moins nombreux ou encore une rédaction chrétienne d'une apocalypse juive primitive (1) (mais la tradition prouve que le livre a été de bonne heure canonique, donc qu'il est resté intact). Bousset se résout pour l'hypothèse fragmentaire; il suppose que différentes traditions apocalyptiques, après avoir été assimilées à la langue de l'auteur, ont été insérées dans une composition très ingénieuse; il se rallie en même temps à la méthode historico-traditionnelle de Gunkel (*Schöpfung und Chaos*), qui exige une vaste étude des religions et des traditions anciennes.

On rencontre moins d'oscillations dans l'histoire de la reconnaissance canonique de l'Apocalypse que dans celle de son explication : en général, l'ancienne Église occidentale reconnut la canonicité du livre; des négations ou hésitations ne se retrouvent guère qu'en Syrie et chez les exégètes que la Syrie influença. Les ignatiennes, Justin, Méliton, Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, Théophile d'Antioche, le Canon de Muratori attestent la croyance des premiers siècles : seuls les Aloges, Cajus de Rome, Denys d'Alexandrie (qui nie l'apostolicité), la Peshitta et la philoxénienne

(1) C'est encore la thèse de HARNACK, *Chronologie der altchristlichen Litteratur* 1897, p. 675.

nient ou ne se prononcent pas. A partir du quatrième siècle, l'Occident est unanime dans l'acceptation : Lactance, Victorin de Pettau, Hilaire, Ambroise, Rufin, Ticonius, Augustin. Seul saint Jérôme se prononce contradictoirement, influencé peut-être par les Palestiniens, car si Méthodius de Tyr et Pamphile sont d'accord avec l'Occident, Eusèbe hésite, Grégoire de Nazianze, Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Théodoret ne mentionnent pas l'Apocalypse là où l'on s'y attend, Cyrille de Jérusalem l'omet dans son canon ; l'Église syrienne semble donc au moins indécise. En Égypte, au contraire, on est partisan de la canonicité, témoins Athanase, Cyrille d'Alexandrie, Nilus, Épiphane, etc. On sait que depuis le Concile de Trente l'Église catholique n'a plus vu de controverses internes sur cette question. Par contre Luther, Zwingle, Oecolampade rejettent le livre, sur lequel Calvin ne se prononce pas, tandis que Bèze le défend.

Bien plus que la canonicité l'authenticité apostolique de l'Apocalypse est aujourd'hui en litige. Il est incontesté que depuis le troisième siècle la tradition lui est absolument favorable ; mais avant ? La controverse s'agite autour de cette double question : 1) Y a-t-il eu en Asie Mineure deux Jean, l'un apôtre et l'autre presbytre ? 2) S'il n'y en a qu'un, ce Jean auteur des écrits johanniques est-il apôtre ou presbytre ? A la première question B. croit pouvoir répondre avec certitude qu'il n'y a eu en Asie qu'un seul Jean ayant connu le Seigneur et mentionné par Papias et Irénée ; Denys d'Alexandrie émet le premier l'idée d'un double personnage de ce nom, et encore donne-t-il cette idée non comme une tradition mais comme une hypothèse à lui. — La seconde question est plus épineuse. Papias et les deux dernières épîtres johanniques font incliner du côté du presbytre, tandis que Justin se prononce franchement pour l'apôtre. Irénée, qui nous parle de ses relations avec les presbytres d'Asie, nomme « Jean, le disciple du Seigneur » comme auteur du quatrième évangile et de l'Apocalypse, mais sans lui donner jamais le titre d'apôtre. B. croit avec Harnack qu'Irénée confondit l'apôtre avec le presbytre de ce nom, témoin également de la vie du Seigneur, car il (Irénée) fait de son maître Polycarpe un condisciple de Papias aux pieds de ce Jean : or Papias se déclare disciple du presbytre Jean. Le quatrième évangile, qui est de la même main que l'Apocalypse, représente une tradition en première ligne hiérosolymitaine sur la vie du Sauveur ; il paraît donner comme son auteur « le disciple que Jésus aimait ». Si ce disciple est le presbytre asiate auquel ou à l'école duquel nous devons le cycle des écrits johanniques, il n'y a plus de contradiction entre la tradition relatant le grand âge de Jean l'Asiate et la tradition consignée par Papias, d'après laquelle les fils de Zébédée, les apôtres Jean et Jacques, furent tués par les Juifs. On le voit, l'hypothèse de M. Bousset est très hardie et aura bien du mal à rallier tous les suffrages.

Du reste, au point de vue d'une bonne intelligence de l'Apocalypse, ces questions de canonicité et d'authenticité sont d'une importance secondaire. Ce qui importe beaucoup plus, c'est de se rendre compte du caractère général de ce livre. Ce n'est que de nos jours et peu à peu qu'on a reconnu que l'apocalyptique est un genre littéraire spécial, dont l'histoire va d'une époque antérieure au livre de Daniel jusque vers la Réforme. La découverte et la publication d'un grand nombre d'écrits apocalyptiques (Livre d'Hénoch, Assomption de Moïse, Assomption d'Isaïe, Testament des douze patriarches, Apocalypse de Baruch, IV Esdras, Psaumes de Salomon, etc.) nous permettent d'indiquer les éléments constitutifs de ce genre. L'essence de l'apocalyptique ne consiste pas dans l'idée de la parousie : celle-ci se retrouve aussi dans saint Paul et dans les Évangiles ; c'est un organisme complexe d'idées cosmologiques et eschatologiques. Ce sont 1) l'idée de deux mondes, de deux périodes temporaires successives, dont

la seconde est considérée en elle-même et non pas dans ses relations avec le présent (comme le fit le prophétisme). Cette première idée implique 2) un développement de l'idée du monde regardé comme une unité soumise à des lois fixes. Cette seconde idée paraît empruntée aux Grecs, tandis que celle d'une période de luttes entre le dieu de la lumière et son ennemi mortel, celle d'une défaite de ce dernier inaugurant des temps nouveaux se retrouve dans les religions iraniennes. 3) L'idée du jugement du monde. L'ancienne apocalyptique portait ici l'empreinte du particularisme juif, qui en général espérait de ce jugement la miséricorde pour Israël et le châtiment pour ses ennemis identifiés avec les ennemis de Dieu. L'opposition éthique de ciel et d'enfer est plus récente; l'apocalypse johannique et l'église chrétienne sont universalistes. 4) L'espoir de la résurrection des morts né lentement dans le judaïsme, encore vacillant dans les Psaumes salomoniens et définitivement acquis à l'époque néo-testamentaire, malgré l'opposition d'une forte secte. Alors surgit aussi le chiliasme : entre l'espoir d'un royaume palestinien et d'un bonheur des justes à Jérusalem d'une part, et l'idée d'un jugement, de la résurrection et de l'au-delà d'autre part, s'opéra une scission; on plaça ces espérances dans un royaume intermédiaire qui serait suivi de la fin du monde (cf. Hen. IV Esdr. Bar. Talm.) 5) On fit de nombreux essais en vue de déterminer la durée de ces périodes par des calculs mystérieux, dans lesquels certains nombres sacrés et symboliques (3, 7, 12, 40, 70, etc.) jouèrent un très grand rôle. La science de ces calculs était regardée comme très ancienne; aussi ces divers essais se caractérisent-ils par leur manque de nouveauté et leur dépendance servile surtout vis-à-vis de Daniel; l'élément traditionnel est essentiel, les auteurs ont conscience qu'ils ne créent rien, mais ne font qu'annoncer, expliquer et appliquer une science ancestrale. 6) Une dernière particularité commune aux écrits apocalyptiques est leur caractère ordinairement pseudonyme : ils font parler les mânes des ancêtres, Hénoch, les patriarches, Moïse, Isaïe, etc. Mais s'ils leur prêtent parfois des idées bizarres et fantastiques, il faut reconnaître dans ce phénomène un élément étranger à la vraie religion israélite, dû à l'influence des religions et mythologies païennes sur le monde contemporain et les génération antérieures. — Si l'apocalypse johannique appartient à ce genre littéraire, il faut cependant reconnaître qu'elle y occupe un rang supérieur et unique. Plus que les autres apocalypses non canoniques elle laisse transparaître l'époque à laquelle elle est née. C'était une époque de persécutions épidémiques contre l'Église chrétienne. Dans la lutte séculaire et décisive que prédit le voyant il ne s'agit plus d'un conflit juif, mais de celui du jeune christianisme, dégagé déjà du judaïsme, avec le Césarisme romain se déifiant lui-même, avec « la Bête qu'adorent tous les habitants de la terre ». Or la persécution néronienne était plutôt un caprice sanglant d'un tyran qu'une persécution religieuse générale, telle qu'elle éclata à Rome et dans les provinces sous Domitien, telle que la règle la correspondance de Trajan et de Pline. Le souvenir de Néron joue encore un rôle, il est vrai, mais seulement en tant que le voyant met le grand combat final en relation avec la croyance populaire, qui s'attendait à voir Néron revivre et recommencer une persécution plus générale, croyance que plus d'un exégète postérieur devait reprendre, accepter ou combattre. Ce n'est là qu'une des traditions populaires dont l'Apocalypse porte des traces; d'autres matériaux apocalyptiques traditionnels s'y retrouvent en grand nombre. Mais il est difficile de déterminer toutes ces sources d'après leur étendue et leur teneur littérale. Certains cycles apparaissent de temps à autre, comme celui de la lutte entre Dieu et le mal, celui de l'Antechrist, etc.; mais pouvons-nous conclure à des sources écrites? ou n'avons-nous pas plutôt à faire à ces traditions eschatologiques qui passent d'une génération, d'une religion à l'autre, « qui ne meurent pas avec le

siècle, le peuple, la religion dans lesquels elles sont nées »? Il est certain aussi, que plus d'une de ces traditions porte une teinte juive, au point qu'on a voulu voir dans l'œuvre actuelle un noyau juif primitif. Mais il reste toujours à savoir si ces traditions ont été fixées par écrit par une main juive ou chrétienne ou encore si leur origine n'est pas antérieure à l'apocalyptique juive.

Ce qui est tout à fait incontestable, — et c'est là encore une particularité propre à l'apocalypse johannique, — c'est que le voyant a une conscience très nette de son originalité prophétique, tandis que l'apocalyptique juive a conscience de la cessation de la prophétie en Israël. Même aux idées qui lui sont parvenues par la tradition il sait donner un relief incomparable : la pensée de la fin prochaine, le sérieux de la responsabilité devant le jugement, le devoir de la fidélité et de la persévérance jusqu'à la mort, la confiance inébranlable dans la victoire sur le dragon, la joie du martyre et le désir ardent de la venue du Seigneur Jésus, toutes ces idées sont exprimées avec une force et une délicatesse de sentiments, avec une ardeur de piété et une pureté d'imagination qu'on chercherait vainement dans les autres apocalypses. — Si l'auteur donne telles de ces traditions comme des visions, il ne fait que se conformer à une manière apocalyptique alors reçue sans difficulté; trouver à y redire c'est faire preuve d'une ignorance complète du milieu dans lequel il vivait, de l'époque à laquelle ces fictions littéraires était chose très commune. Et cependant tout n'est pas adaptation ou transformation d'idées anciennes; à côté des éléments traditionnels il y en a beaucoup d'originaux, car l'auteur a eu réellement des visions et nous en a fait part; il a entendu la voix venant du ciel, il a vu la Jérusalem céleste descendre ornée comme une fiancée. Ce double caractère de l'Apocalypse est un problème psychologique, — ce n'est pas le seul de ce genre qu'implique la question johannine; — mais « il n'est pas psychologiquement inadmissible que le voyant ait combiné des matériaux anciens avec ce qu'il a vu et vécu lui-même, que plus d'une expérience psychique ne soit plus tard revêtue pour lui d'une forme traditionnelle devenue déjà sacrée ».

Signalons, avant de terminer, les chapitres très minutieux et très soignés sur la critique textuelle et la langue de l'Apocalypse. M. Bousset nous montre que d'un bout à l'autre du livre on trouve les mêmes particularités de lexique, de morphologie et de syntaxe : preuve que le livre dans sa forme définitive est sorti d'une seule main. Un appendice à ce chapitre établit la parenté linguistique et stylistique de l'Apocalypse avec les autres écrits johanniques. Dans aucun des commentaires précédents ces questions n'avaient été traitées avec une pareille exactitude et une pareille compétence.

Le commentaire lui-même, fait naturellement sur le texte grec, est à la fois philo logique et historique. Il tient compte des variantes existant entre les mss. les plus importants, des parallèles offerts par les autres apocalypses, du sens spécial que l'apocalyptique et le grec néo-testamentaire attachent à certains mots, à certaines locutions. A la fin de certains chapitres, de groupes de chapitres ou de péricopes, des appendices traitent en détail des questions soulevées par le texte, des difficultés exégétiques ou de la provenance des traditions auxquelles il a été fait allusion. A ce double point de vue le commentaire est extrêmement instructif. Pour le juger il faut se rappeler ce qui a déjà été dit plus haut, ce que B. lui-même déclare dans sa préface : Le but de ce commentaire n'est pas de donner des solutions définitives, mais d'indiquer où en est arrivé le travail des exégètes contemporains ». Il n'y aura guère de lecteurs, surtout parmi nous catholiques, qui n'ait des réserves à faire jusque sur les points fondamentaux de cette œuvre que nous venons d'analyser le plus objec-

tivement possible ; mais ils auront tous à apprendre beaucoup de ce livre très sérieux, très documenté et tout à fait à niveau (1).

Louis HACKSPILL.

Thionville.

Le Lamentazioni di Geremia, tradotte et commentate, con uno studio sulla poesia elegiaca nell' antico Oriente, del Sac. Dott. Salvatore MINOCCHI. Un vol. in-12, XVI-125 p. — Roma, Desclée, 1897.

Il Cantico dei Cantici di Salomone, tradotto e commentato, con uno studio sulla donna e l'amore nell' antico Oriente, del Sac. Dott. Salvatore MINOCCHI. Un vol. 105 p. — Roma, Henrico Voghera, 1898.

Édités avec élégance, ces deux livres paraissent destinés à être répandus dans le public comme spécimens d'interprétation critique. Ce ne sont pas des commentaires au sens propre du mot. Mais les notes explicatives, mises au bas des pages, sont amplement suffisantes pour le but que se propose l'auteur. La traduction, quoique rigoureuse, est d'une lecture agréable et facile. L'auteur saisit la pensée sémitique et la reproduit avec fidélité, tout en la revêtant d'une forme attrayante. Son œuvre est à la fois scientifique et littéraire.

A propos des Lamentations, M. MINOCCHI traite la question de l'authenticité en connaissance de cause. Mais il nous semble attribuer trop d'importance à la tradition juive. A chacune de ces deux questions : les Lamentations sont-elles du même auteur? — Les Lamentations sont-elles de Jérémie? il croit devoir donner une réponse affirmative. Il est vrai que pour le second point il se contente d'une simple possibilité : les Lamentations, dit-il, *peuvent être de Jérémie* (p. 49). Quant à l'unité d'auteur, elle ne lui paraît pas demander une démonstration spéciale. Or c'est là, au contraire, selon nous, le point capital. Des cinq morceaux qui composent le recueil en question, le dernier a un caractère particulier. C'est une invocation qui se termine par un cri d'espérance (v, 21). D'un autre côté, la 3e élégie tranche sur les autres, non seulement par sa forme alphabétique, mais aussi par la nature de son contenu. Comme dans la prière finale, on entrevoit ici la miséricorde divine au delà des afflictions présentes (III, 18-36)! Les trois autres morceaux offrent des caractères à peu près identiques : ils commencent par le même mot : *Echâ*; le genre acrostiche y revêt sa forme la plus simple; le fond de la pensée s'y réduit partout à un sentiment de tristesse et de découragement : parce que les iniquités de Sion sont arrivées à leur comble, la colère de Dieu est sans mesure et sans fin. Dans ces trois élégies, la désolation de la Cité sainte est plus vivement sentie; elle est exprimée dans un réalisme saisissant (II, 21-22). L'auteur est évidemment contemporain des événements qu'il retrace et on est naturellement porté à l'identifier avec le prophète Jérémie. Mais, si l'on compare ce groupe de Lamentations aux deux autres pièces (III et V), on constate au premier coup d'œil une différence notable dans la forme et dans la pensée. Enfin, si l'on considère l'ensemble de la collection, on y trouve une disposition des parties et une gradation des pensées qui donne à réfléchir. Or, nous savons que les Lamentations ont été employées à l'usage liturgique dès une très haute antiquité. Pourquoi

(1) Il est regrettable que M. Bousset n'ait pas pu utiliser pour son commentaire les livres de CORSSEN, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien* (à propos de Thyatire), de GWYNN, *The Apocalypse of St. John in a syriac version hitherto unknown*, Dublin, 1897 (c'est probablement la version philoxénienne dont l'existence était inconnue jusqu'ici), et certains articles de revue p. ex. de l'*Expositor*, juin 1897. MATHESON, *The place of the cross on the world*, Apoc. 13, 8.

ne pas admettre que le recueil a été composé pour cet usage? Les complaintes du grand prophète auront servi de base à ces chants pénitentiaux; nous croyons qu'elles sont représentées par les pièces du premier groupe. Lorsqu'on voulut les faire servir à la récitation publique, on les compléta en y joignant les morceaux III et V.

La transposition des lettres ܝ et ܟ dans l'ordre alphabétique ne constitue pas à nos yeux une raison déterminante pour la distinction des groupes. Saint Ephrem a, comme on sait, un grand nombre de pièces rythmées et acrostiches dans le genre des Lamentations. Bien qu'il suive généralement l'ordre régulier de l'alphabet syriaque, il nous offre néanmoins un exemple d'inversion qui n'est pas sans analogie avec celui des Lamentations II et IV. L'auteur anticipe et place le ܥ avant ܦ, sauf à maintenir la disposition régulière des lettres en répétant ܥ après ܦ (1), On pourrait relever d'autres anomalies de ce genre.

Une question d'exégèse fondamentale se rattache à l'interprétation du Cantique des cantiques. Dans quel sens le livre doit-il être entendu? Avant de donner notre avis sur ce point, qu'il nous soit permis de nous expliquer sur les différents sens de la Bible.

L'Écriture Sainte a partout un sens littéral, qui est tantôt propre, tantôt métaphorique; elle a en outre, dans certaines parties, un sens mystique ou typique. Le sens principal d'un livre inspiré est celui qu'a en vue l'auteur principal, le Saint-Esprit; c'est parfois le sens littéral, parfois le sens typique, parfois le sens propre, parfois le sens métaphorique. Cette distinction s'éclaire si l'on compare entre eux deux genres littéraires fort usités dans les Évangiles, l'allégorie et la parabole. Ce qui caractérise ces deux genres, c'est que 1° dans le premier, les termes sont employés au sens métaphorique, tandis que, dans le second, ils sont mis au sens propre; 2° tandis que l'allégorie exprime directement la pensée de l'auteur, la parabole la rend d'une manière indirecte. Que l'on prenne les discours allégoriques du Sauveur dans le quatrième évangile, par exemple X, 1-16 ou XV, 1-15; ces propositions : *Je suis la porte — Je suis le bon pasteur — Je suis le cep, vous êtes les rameaux*, sont autant de métaphores. Prenons dans saint Luc XV, 11-32, la parabole de l'Enfant prodigue : *Un homme avait deux fils et le plus jeune dit au père*, etc.; les termes de *père* et de *fils* sont employés ici avec leur signification ordinaire et désignent les personnages mis en scène comme étant dans des relations respectives de filiation et de paternité. Mais il est évident qu'ils renferment une signification ultérieure, bien plus importante dans l'esprit de l'auteur; les personnes qu'ils désignent sont des figures, des types et l'ensemble de la narration constitue un récit fictif, un apologue. Le Sauveur en racontant cette histoire et l'écrivain sacré en la rapportant ont voulu faire entendre autre chose que ce qu'ils ont dit ou écrit. Le sens principal de la parabole n'est donc pas le sens littéral mais le sens typique.

Revenons au Cantique. On se demande s'il faut l'interpréter d'une manière « allégorique ». A cette question nous répondrons avec l'éminent professeur du Séminaire romain, le Père Genocchi : « Non oserei più a' tempi nostri dar come certa e dogmaticamente necessaria la natura allegorica del Cantico, qualunque fosse la mia privata convinzione (2 . » Mais la question doit, selon nous, se poser en d'autres termes : 1° Quel est le sens principal du Cantique? — 2° Quel en est le sens littéral? La réponse au premier membre est facile, après ce que nous avons dit plus haut. Le Cantique

(1) Lamy. *Sancti Ephrem Syri Hymni et Sermones*, t. III, 811, de Abraham Kidunaia, hymn. VIII, 5-9.

(2) *Rivista bibliografica italiana*, 25 apr. 1898, p. 249.

n'est pas une allégorie, c'est une parabole. Par conséquent, le sens principal, celui que l'Esprit-Saint veut surtout inculquer au lecteur, n'est pas celui qui est directement exprimé par les mots. Pour le découvrir, il faut percer l'écorce de la lettre : c'est un sens typique ou mystique, l'union de l'âme avec le Verbe divin ou, si l'on veut, l'union de Jésus-Christ avec l'Église. Cependant reste le sens littéral. Les métaphores, dans le Cantique, sont assez rares ; en tout cas, elles ne sont pas employées systématiquement. La propriété des termes va parfois jusqu'à la crudité. On voit même que l'écrivain n'est pas étranger aux sentiments qu'il exprime ; en maints endroits ses peintures sont d'un réalisme frappant et l'on peut dire que son œuvre, selon une expression à la mode. est « vécue ». En un mot, pris au sens littéral, le livre du Cantique décrit en propres termes l'amour profane. Mais les scènes qu'il retrace, bien qu'ayant un fondement dans la réalité (1), ne sont pas historiques ; ce sont des fictions, sous lesquelles l'Esprit-Saint nous présente un enseignement mystique. Le sens direct et littéral est secondaire. Dans l'intention de l'auteur, il est subordonné au sens indirect et typique, principalement voulu par le Saint-Esprit. L'écrivain lui-même a-t-il eu connaissance de la portée mystique du livre? Rien ne nous oblige à l'admettre. Comme le fait très bien remarquer le Père Genocchi (2), l'enseignement traditionnel et la décision de l'Église, condamnant l'interprétation exclusivement littérale de Théodore de Mopsueste, ne s'étendent pas à cette distinction.

M. Minocchi ne voit pas de difficulté à reconnaître Salomon pour l'auteur du Cantique où il est cependant plusieurs fois nommé, où il est même l'objet d'allusions malveillantes. Nous ne pensons pas que cette opinion soit soutenable, mais nous croyons que le livre a été écrit du vivant du fils de David, et cela au déclin de son règne. L'auteur connaît dans tous les détails la cité royale et les mœurs du vieux monarque, et son idylle cache une satire contre la capitale et le roi. Par contre, il ne dissimule pas ses préférences pour le pays du nord, où les tribus privilégiées mènent une vie simple, loin de la cité corruptrice. L'antithèse qu'il établit entre Jérusalem et Thirza est le prélude de la scission prochaine. On a prétendu (3) qu' « une telle satire, même modérée, n'avait guère été possible sous le règne de Salomon ». Il paraît certain au contraire que, si elle était postérieure à Salomon et au schisme, elle ne serait pas aussi modérée. D'autres ont vu, dans l'emploi de quelques mots grecs, une raison suffisante pour ramener la composition du Cantique au temps de la domination grecque. Kautzsch (4), entre autres, soutient cette opinion. Mais il faudrait démontrer que les mots en question appartiennent bien au texte original. Les expressions que l'on signale ont pu être interpolées à une époque où la lettre du texte sacré n'avait pas encore reçu de fixation définitive.

Bien que nous ne souscrivions pas aux opinions de M. Minocchi sur plusieurs points de critique littéraire, sa traduction des Lamentations et du Cantique nous paraissent mériter l'attention des exégètes.

P. Th. Calmes.

Rouen.

(1) Jér., vii, 34; xvi, 9; xxv, 10.
(2) *Loc., cit.*
(3) Nöldeke, *Hist. litt. de l'Ancien Testament*, p. 221.
(4) *Hebräische Grammatik*; 26e Aufl., p. 16. *Abriss der Geschichte des A. T. Schrifttums* (1897), p. 135.

Assyrisches - englisch - deutsches Handwörterbuch, von Muss-Arnolt. (Reuther, Berlin, א-ז 384 p. in-8°, *en cours de publication* (1).)

Cet ouvrage, à l'apparition de ses premiers fascicules, subit quelques critiques sévères, trop sévères à mon sens. Maintenant qu'il s'est développé et s'achève, les imperfections de détail frappent moins, on embrasse mieux le plan et le but de l'ouvrage, but qui commande l'auteur et qui doit commander la critique.

Pour se rendre un compte exact du travail de M. Muss-Arnolt, il ne faut pas le comparer à tel autre dictionnaire. Celui de M. Delitzsch est un dictionnaire manuel, au sens courant du mot, et ne contient guère que des sens bien établis qu'il enseigne *auctoritativè*, soit que M. Delitzsch les ait découverts lui-même, soit qu'il les ait empruntés et faits siens, après mûre réflexion.

Celui qui le consulte ignore les discussions qui ont préparé les résultats et le nom de leurs auteurs : il accepte de confiance ce qui semble tacitement approuvé par l'universalité des assyriologues, et explicitement par l'un des meilleurs d'entre eux.

La tâche que M. Muss-Arnolt s'est imposée n'était pas la même. Elle convenait d'ailleurs mieux à sa jeune expérience et à sa puissance considérable de travail. Son dictionnaire que le titre de *Handwörterbuch* couvre assez inexactement, est un trésor de Bibliographie, une petite concordance, une histoire de l'Assyriologie, depuis le temps où cette science est devenue strictement scientifique, jusqu'à nos jours.

M. Muss-Arnolt nous donne *tout* ce que *tous* ont dit sur *chaque* mot assyrien, avec les références à l'appui, de telle manière que lorsqu'un sens est douteux, on peut se faire une opinion personnelle, et que lorsqu'il est certain, on peut le constater par soi-même, en recourant au premier découvreur, ou au texte d'où ressort comme naturellement ce sens. Sont mentionnées dans leur contexte les principales variations qui ont affecté chaque mot, tant au point de vue grammatical qu'au point de vue de la dérivation.

Les citations sont en moyenne de 60 par page, ce qui fait pour la partie déjà publiée un total d'environ 24.000 renseignements.

Il y a là un travail des plus respectables, dont on ne saurait contester l'utilité et l'intérêt, et qui a pleine raison d'être à côté de celui de M. Delitzsch, sans que l'un doive nuire à l'autre.

Je m'en tiens à des généralités. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans une critique de détails, qui serait, par la force des choses, spécifiquement assyriologique. Qu'importe d'ailleurs que l'auteur ait suivi dans la sériation des mots un ordre parfois trop matériel, qu'il ait voulu ajouter la traduction allemande à l'anglaise, qu'il ait trop scrupuleusement rapporté des opinions abandonnées aujourd'hui par leurs propres auteurs, que certains travaux dissimulés dans les revues mixtes (en petit nombre) lui aient échappé, etc.....

Il faut voir ici l'ensemble considérable et l'utilité incontestable de ce travail, encourager chaudement M. Muss-Arnolt, et souhaiter qu'il mène à bonne fin cette importante publication.

V. Scheil.

Paris.

(1) L'auteur a l'intention de refondre les deux premiers fascicules, afin de donner un caractère uniforme à tout l'ouvrage. Il dut, en effet, tenir compte, à partir du troisième fascicule, des vœux de certains critiques qui lui demandaient non seulement des références de textes, mais les textes eux-mêmes. De là aussi un developpement volumineux qu'on ne pouvait prévoir à l'origine.

Die Kleinen Propheten, übersetzt und erklärt von. D. W. Nowack. Göttingen. Van den Hœck und Ruprecht. 1897.

M. Nowack s'est réservé le volume concernant les Petits Prophètes, dans le *Handkommentar zum A. T.* qui s'exécute sous sa direction. Comme dans les parties précédemment publiées de cette série, l'introduction à chaque livre est très substantielle, mais aussi condensée que possible, et le rôle principal est joué par le commentaire, lequel est, avant tout, philologique et critique. Ici, les Petits Prophètes sont étudiés suivant l'ordre adopté dans la Bible hébraïque; chacun d'eux est précédé d'une introduction distincte. En fait de généralités sur les douze petits prophètes, M. Nowack se borne à dire brièvement, au début de son ouvrage, quand et comment leurs livres ont été réunis en une seule collection. Cependant, il ne se fût pas écarté de son plan s'il avait commencé par donner quelques aperçus d'ensemble sur le développement historique du prophétisme, et quelques indications chronologiques au moins sommaires, quitte à renvoyer le lecteur, pour les détails, à chaque introduction particulière. Il pouvait agir ainsi sans entreprendre, ce qui n'était pas dans le sujet, une histoire complète de la prophétie chez les Hébreux; de la sorte, on aurait eu, en quelques pages à peine, dès le premier abord, de grandes lignes directrices touchant la place relative, dans les destinées du peuple hébreu, des prophètes dont il avait à parler. Ce qui fait surtout la valeur de cet ouvrage, c'est la science linguistique profonde qu'il témoigne dans son auteur, et le talent remarquable qu'il révèle chez lui en matière de critique textuelle. Au point de vue de la critique littéraire, il y a beaucoup à louer, mais les éloges ne peuvent être sans mélange. M. Nowack subit l'influence d'idées préconçues quand il exclut systématiquement de l'époque préexilienne tous les passages prédisant une domination du peuple de Dieu sur les nations. C'est encore par l'effet de préoccupations *a priori* qu'il exige tant de perfection littéraire dans les prophètes, et veut voir en eux une suite si stricte et si méthodique dans les pensées et dans la manière de les développer.

L'étude sur Osée doit être considérée comme une des meilleures du volume. Le commentaire des trois premiers chapitres est spécialement digne d'intérêt. Aux yeux de M. Nowack, la femme dont il est parlé dans le chap. III est la même que Gomer-bat-Diblaïm des chap. I et II; cette identification lui paraît nécessaire pour donner à la seconde union son vrai symbolisme. Osée reprend, sur l'ordre de Dieu, son épouse infidèle, en la rachetant à l'homme auquel elle s'était livrée, puis il s'efforce de la rendre meilleure; c'est une image de la conduite de Dieu vis-à-vis de sa nation privilégiée. Quant aux discussions relatives au caractère de ces trois chapitres, M. Nowack les expose d'une manière assez étendue; il résume nettement les arguments qui combattent l'historicité, puis ceux qui la soutiennent; il se prononce en faveur de ces derniers.

En ce qui concerne la durée du ministère d'Osée, l'avis de M. Nowack est qu'on ne doit pas tenir compte de l'énumération faite, dans le titre (I, 1), des rois de Juda : Ozias, Joathan, Achaz et Ézéchias. Le titre, qui, d'ailleurs, ne porte que sur les trois premiers chapitres, aurait primitivement été conçu ainsi : « Parole de Yahweh, qui fut adressée à Osée, fils de Beeri, dans les jours de Jéroboam, fils de Joas, roi d'Israël. » La mention des rois de Juda serait une interpolation rapportée de Isaïe I, 1. Cette première partie du livre d'Osée regarde uniquement le règne de Jéroboam II : le reste du livre a trait à la période qui s'écoula depuis la mort de ce roi jusqu'à l'avènement de Phacée, au plus tard; passé ce terme extrême, nous n'avons plus, d'après M. Nowack, aucune trace du prophète Osée.

Faisons, à propos d'Osée, une petite remarque touchant un point de critique textuelle. Il s'agit de XI, 4. M. Nowack accepte bien qu'avec hésitation, pour בחבלי אדם la traduction assez communément adoptée : *avec des liens humains*. M. Cheyne semble avoir raison, dans sa recension du présent ouvrage (*Expositor*, novembre 1897, p. 365), de regarder אדם comme une corruption de חסד, qui d'abord aurait été écrit par distraction : חדם, puis serait devenu אדם, par suite d'une correction conjecturale peu intelligente. Le sens primitif serait donc : « avec les cordes de la bienveillance ». Dès lors, il n'y aurait pas lieu de voir une interpolation, comme le fait M. Nowack, dans les mots « avec les liens de l'amour », qui viennent ensuite; ces mots formeraient le second membre d'un parallélisme excellent.

Pour Joël, M. Nowack discute longuement la question de date. Il s'applique surtout à démontrer que ce prophète appartient à la période post-exilienne. Il reconnaît qu'on ne peut guère lui donner une date précise, mais il incline fortement à le placer dans les environs de l'an 400. Le caractère des deux premiers chapitres est étudié d'une manière approfondie. De l'avis de M. Nowack, l'invasion de sauterelles n'est point une allégorie, ce n'est pas non plus un événement prédit comme devant arriver tôt ou tard, c'est un fait arrivé réellement peu de temps avant l'oracle; seulement le prophète décrit ce fait avec des couleurs poétiques, et surtout avec des vues eschatologiques; il voit dans ce désastre un avant-coureur du grand jour de Yahweh. L'exégèse de ces deux chapitres n'a pas toute la clarté qu'on pourrait souhaiter; mais les obscurités du texte sont une excuse pour le commentateur.

En ce qui concerne Amos, il est étonnant que M. Nowack, oubliant son exigence habituelle en matière d'enchaînement logique dans le fond et dans la forme, ne se préoccupe en aucune façon d'expliquer pourquoi, dans la section VII, 10-17, il est parlé d'Amos à la troisième personne (noter versets 12 et 14), alors qu'immédiatement avant comme immédiatement après, Amos parle de lui-même à la première personne.

La prophétie d'Abdias, pourtant si courte, est considérée par M. Nowack comme un assemblage de deux fragments distincts. Le premier serait un oracle directement lancé contre les Iduméens, à propos de leur attitude hostile à l'époque de la destruction de Jérusalem par les Chaldéens; il comprendrait les quatorze premiers versets, en éliminant toutefois, comme une interpolation, les versets 8 et 9. Le second fragment serait un oracle eschatologique, dans lequel Edom n'occuperait qu'un rang secondaire; il se composerait des versets 15-21; cependant 15^{b} serait égaré à tort après 15^{a}, et devrait être rattaché au fragment précédent. Le premier oracle serait vraisemblablement de la première moitié du cinquième siècle; le second serait d'une date plus récente, mais que M. Nowack n'ose entreprendre de déterminer.

Les pages consacrées au livre de Jonas n'attestent pas autant de travail et de soin que la plupart des autres. M. Nowack n'essaie pas de fixer d'une manière précise l'époque de la composition de ce livre : il est d'une époque plus récente que Joël (c'est-à-dire qu'il est postérieur à l'an 400, d'après les idées relatées ci-dessus), mais en tous les cas, il figurait déjà dans le canon des Prophètes, au début du second siècle, comme on doit le conclure de la mention faite des *douze* prophètes, au chapitre XLIX de l'Ecclésiastique. Les théories de Böhme sur la composition du livre sont réfutées, et l'unité d'auteur est soutenue, sauf toutefois que la prière du prophète (II, 2-10) est regardée comme de seconde main.

Par contre, l'unité d'auteur n'est pas admise par M. Nowack pour le livre de Michée. La seule chose qu'il reconnaisse comme l'œuvre de Michée, ce sont les trois premiers chapitres; encore fait-il exception pour quelques phrases ou membres de

phrases, par exemple pour II, 12 et 13. Dans le reste du livre, il peut se trouver quelques petits fragments dont Michée soit l'auteur, mais c'est fort peu de chose. L'ensemble des chapitres IV-VII est, d'après M. Nowack, une collection très complexe, dans laquelle sont juxtaposés des morceaux de provenances différentes et d'époques diverses, mais la plupart postérieurs à la chute du royaume de Juda; la section VII, 7-20 serait même, à son avis, du temps qui sépare la fin de l'exil du retour de Néhémie.

Le poème alphabétique par lequel débute le livre de Nahum est traité d'une manière très intéressante et très approfondie. M. Nowack met à profit les travaux de Gunkel et de Bickell, et fait, pour essayer de rétablir le texte primitif, plusieurs hypothèses nouvelles et ingénieuses. Mais il est de ceux qui voient dans ce poème un psaume eschatologique d'une époque beaucoup plus récente que celle de Nahum; toutefois, il ne croit pas pouvoir le dater avec précision.

Habacuc est considéré comme ayant prophétisé vers l'an 590, du moins fort probablement. La prière qui forme le chapitre III est regardée comme une composition notablement moins ancienne. Quoi qu'on en pense, on prendra le plus grand intérêt à la critique textuelle et à l'exégèse que M. Nowack fait de ce poème.

Dans le livre de Sophonie, les deux passages principaux que M. Nowack regarde comme des additions de seconde main sont : II, 8-11, et III, 14-20.

A propos du premier verset d'Aggée, l'indentité de Zorobabel et de Sassabasar est l'objet d'une discussion fort suggestive, aboutissant à la négation.

Les deux parties du livre de Zacharie sont étudiées comme deux livres distincts; à chacune d'elles M. Nowack consacre une introduction séparée. Il considère la seconde partie comme un assemblage de quatre morceaux différents, tous les quatre bien postérieurs à l'exil. Deux d'entre eux sont même attribués à la période grecque.

Enfin, vient le livre de Malachie. M. Nowack le croit d'une date légèrement antérieure à Esdras. Il est d'avis que les deux derniers versets, relatifs au prophète Élie, ont été, plus probablement, ajoutés après coup.

Cet aperçu quelque peu sommaire permet de se faire une idée générale de l'ouvrage de M. Nowack. Les opinions de l'auteur au sujet de la composition de plusieurs livres sont assez fréquemment sujettes à la critique, mais tout le monde reconnaîtra cependant que son travail est une contribution remarquable à l'étude des Petits Prophètes.

Y.

BULLETIN

M. l'abbé Batiffol, qui voulait bien remplir à Paris les fonctions de secrétaire de la *Revue biblique*, et qui lui apportait en outre le concours d'une collaboration autorisée, vient d'être nommé Recteur de l'Institut catholique de Toulouse. Les félicitations de la Rédaction et des lecteurs de la *Revue biblique* qui le suivront dans son nouveau poste, seraient mêlées de vifs regrets, si l'éminent Recteur n'avait bien voulu nous promettre la même sympathie et le même appui.

La Rédaction.

Travaux français. — M. l'abbé Margival a donné dans la *Quinzaine* (1er mars 1898) une étude sur l'état actuel des études bibliques. L'article est fort élégant, et d'un humaniste.

La donnée en est piquante. Tandis qu'il est de mode parmi nous de rendre l'Allemagne responsable des excès de la critique, M. l'abbé M. oppose à l'intempérance des Havet et des Renan la sage modération de M. Wellhausen et de M. Holtzmann! Entre deux, figure sans rivale la haute personnalité de M. Harnack.

A propos de ce dernier, M. Margival se plaint, après la *Revue biblique*, qu'on l'accule à l'orthodoxie. Mais alors pourquoi rendre à M. Wellhausen le même service? A lire M. Margival, le professeur de Göttingen fait de Moïse un monothéiste : « Il [Moïse] a fait mieux : il a fondé la Thora sur la notion du Dieu le plus national à la fois et le plus universaliste qui ait jamais été... » J'ai beau lire avec attention l'*Histoire d'Israël*, je n'y vois rien de semblable. Reconnaître dans la synthèse de Wellhausen « une prodigieuse richesse de faits », c'est sans doute une ironie. La saluer comme « un ouvrage définitif » au moment où les découvertes assyriennes accusent de plus en plus son insuffisance historique, c'est supposer sans doute qu' « une admirable rigueur logique » et « les vues » peuvent remplacer en histoire l'étude patiente des faits. Richard Simon, dont M. Margival a tracé un portrait si attachant ne souscrirait pas à cette conclusion. Le fin critique aurait eu vite percé et réduit cette masse imposante. Et c'est le même jeu avec M. Holtzmann ; les âmes crédules seront ravies en pensant que dans l'ouvrage de ce savant, jusqu'aujourd'hui considéré comme très libre au sein même du protestantisme, on voit apparaître « dans toute leur richesse et leur complexité les idées évangéliques... la conscience messianique de Jésus et ses titres de fils de David, de Fils de l'homme et de Fils de Dieu, autant de notions qui, analysées avec profondeur, témoignent de la variété inépuisable de l'enseignement évangélique ». Ceux qui ont lu Holtzmann se garderont de penser que M. Margival veuille à son tour le donner pour un champion de l'orthodoxie, mais ils seront enclins à voir dans cette admiration la fraîcheur d'enthousiasme qui suivrait un voyage de découvertes en Germanie.

Nous devons cependant remercier M. Margival de la note qu'il semble donner à

la *Revue biblique* : « Tout en professant la maxime de suivre une méthode exégétique véritablement progressive, ils entendent en même temps n'en pas répudier le caractère strictement traditionnel »... C'est bien cela, et on ne saurait mieux dire. D'autres sont caractérisés comme revendiquant « *le droit de spéculer librement sur tout* ce qui peut être l'objet de nos recherches ». J'ignore si, catholiques, ils seront flattés de ces déclarations de principes. Non, il n'est pas oiseux de rapprocher les mots « foi et raison, science et conscience, dogme et critique » ; il ne s'impose pas au contraire de devoir plus élevé à l'intelligence humaine que de les unir. Assurément chaque science peut poursuivre librement son but avec ses propres méthodes, et s'il s'agit des sciences naturelles, il est trop évident qu'elles ne peuvent pas aboutir même à l'apparence d'un désaccord avec la foi. On peut en dire autant du résultat définitif d'une exégèse et d'une critique vraiment scientifiques. Mais en cours de recherche, avec cet instrument meurtrier et délicat à manier qui est la critique, puis-je tailler dans le vif des opinions reçues sans m'inquiéter de l'effet que cela produit dans les âmes? Puis-je donner des coups de pioche sans seulement savoir ce que j'essaie de démolir? Pour nous, l'usage de la critique suppose toujours qu'on a, fixé devant les yeux, le critérium théologique, et s'il faut démolir résolument ce qui est un obstacle, il faut du moins être assuré que c'en est un. C'est d'ailleurs, si je ne me trompe, l'intention de ceux auxquels M. Margival fait allusion; quand ils n'auront plus rien à craindre des panégyristes qui prétendent exposer leur système, ils seront bien près d'être en sûreté.

Se peut-il qu'au Collège de France on s'exprime en un dialecte tel que celui de M. Réville (1)? Le rêve est un « canal normal de révélation » (I, 307). Des fragments ont une « tournure légendaire » (*ibid.*). Des sympathies forment un ressac, « le ressac de sympathies et de divergences » (II, 12). Les Mages sont peut-être des « étrangers nobles et instruits qui auraient exprimé de l'admiration à l'ouïe des envolées religieuses où l'âme mystique du jeune villageois s'élançait déjà comme un aiglon dans l'azur » (I, 395). L'épisode des Mages, « riche en couleurs », se détache sur le fond clair-obscur de l'étonnement vague du peuple et des docteurs juifs, sur l'arrière-plan ténébreux des desseins meurtriers du roi Hérode... » (I, 396). Rien de plus faux que de chercher l'origine de l'Évangile chez les Esséniens, dans « cette petite communauté monastique sans rayonnement, qui vivotait dans ses tuniques blanches, confite en observances, plongeant dans l'eau trois fois par jour et asservissant l'homme bien loin de l'émanciper; l'Essénisme est un ballon gonflé. Il n'en est rien sorti, ni grand homme ni grande idée. Il est mort de stérilité » (I, 151). Une communauté confite qui ne rayonne pas est un ballon gonflé qui meurt de stérilité! Jésus portait en lui un « trésor de vérités qui désormais s'animaient, prenaient des ailes et allaient se poser sur les consciences... », et il y eut toute une « fermentation » causée par cette prédication qu'il avait le don de « fixer dans des aphorismes pleins de sel » (II, 23). La mère de Jésus et « ses frères » sont annoncés à Jésus : « quel motif avait donc déterminé les bonnes gens à quitter leur village pour se mêler au tohubohu de Capharnaüm » (II, 109)? Jésus, nous dit-on ailleurs (I, 415), « dut à la grande pureté de son cœur d'avoir avec les femmes enthousiastes de sa personne des rapports affectueux dont aucune macule ne peut ternir l'éclat ». *Macule* est, à tout prendre, cornélien et une plume impollue se le peut permettre, mais ceci (I, 498) au sujet des apocryphes : « On doit féliciter l'Église de n'avoir jamais reconnu de valeur officielle à ces épigones dégénérés de la grande Parado-

(1) *Jésus de Nazareth* (Paris, 1897), 2 vol. in-8°, chez Fischbacher. Nous avons publié les lignes qui suivent dans l'*Univers* du 2 avril dernier.

sis... » ? En d'autres passages, il ne saurait plus être question de style, mais, ce qui est plus grave, de goût et de tact. M. Réville a beau écrire : « Pesons nos termes : il y a des sujets qu'on ose à peine effleurer d'une main respectueuse et qu'il faut pourtant savoir envisager quand ils s'imposent » : il est de ces mains épaisses et lourdes qui devraient s'interdire de toucher à certains sujets, incapables qu'elles sont de les effleurer. La page 415 du tome Ier, où M. Réville « entrevoit que son héros ne se résolut pas sans combat à renoncer au bonheur de l'amour partagé », serait à citer à l'appui, si nous n'avions scrupule de la reproduire. Et penser que l'auteur a pesé ses termes!

Sur les sources mêmes de son histoire. M. R. n'apporte rien de nouveau. Il relève justement le rôle de l'enseignement oral qui fut à l'origine l'unique conservation du christianisme. Les mœurs juives étaient faites à cette méthode mnémonique. « L'enseignement des écoles rabbiniques y recourait exclusivement, et un grand siècle devait encore se passer avant que l'on s'avisât de déposer dans les plus anciennes parties du Talmud les opinions et les sentences des vieux sages » (I, 288). Mais pourquoi dire tout aussitôt : « La tradition évangélique était *selon toute apparence* en pleine voie de désagrégation et de déformation quand on sentit le besoin de la fixer par l'écriture » (I, 289) ? Quoi qu'il en soit de ces hésitations de la pensée de M. R., voici à quelles solutions il se tient, en ce qui concerne les Synoptiques. 1° Un recueil d'enseignements, répartis en groupes, concernant le royaume de Dieu, recueil attribué à l'apôtre Matthieu, reproduit surtout dans le premier évangile sous forme de discours, reproduit aussi, mais sous une forme plus disséminée et moins complètement dans le troisième. 2° Une histoire « anecdotique », partant du baptême de Jean Baptiste au Jourdain, souvenirs de la prédication de l'apôtre Pierre recueillis par Marc, « proto-Marc » dont le second évangile est « à peu de chose près » la reproduction. 3° Le premier évangile et le troisième combinant chacun à sa méthode ces deux premiers documents, troisième y joignant des emprunts à « un écrit d'origine inconnue » que l'on retrouve notamment dans Luc IX, 51 — XVIII, 14. Enfin, 4° la tradition orale se perpétuant a fourni à chaque évangéliste des additions aux documents indiqués, cette tradition orale déjà en partie fixée (généalogies, récits de l'enfance, tentation au désert...). Sur la date de la rédaction définitive des trois Synoptiques, M. R. opine pour les premières années du second siècle, sous Trajan. — Cette datation nous reporte aux beaux temps de l'École de Tubingue, dont M. R. ne nous laisse pas supposer un instant qu'elle est morte et que son oraison funèbre a été prononcée tout récemment, avec quel éclat, personne ne l'ignore. Quant au Proto-Marc, *quatriduanus est.*

M. Réville a été pour l'évangile de saint Jean d'une rigueur sans nuance, peu d'accord en cela avec le mouvement actuel qui porte les esprits les plus libres à voir dans le quatrième évangile autre chose qu'une fiction théologique. La théologie johannine est, pour lui, entièrement dépendante de Philon et d'Alexandrie, comme si cette prétendue dépendance se pouvait établir positivement, comme si le *logos* était une création philonienne, comme si, à tout prendre, Éphèse n'était pas pour le judaïsme asiate un foyer de spéculation dont les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens témoignent assez, et qui suffirait à expliquer l'origine des spéculations dont le prologue de saint Jean serait l'écho? Et à supposer que la christologie du quatrième évangile soit de toutes pièces issue de ce foyer de spéculation qu'était Éphèse, s'ensuivrait-il nécessairement que la tradition fût sans valeur historique, soit des *logia*, soit des gestes de Jésus que le quatrième évangile a fixés en des traits si précis et si riches? De ce que les personnages et les miracles ont chez saint Jean ce que M. R. appelle un « cachet typique » (I, 344), s'ensuit-il que personnages et faits soient des fictions idéales? « Tout bien pesé », M. R. ne croit pas pouvoir faire remonter la composition du quatrième

évangile au-dessus de la période 130-140, « et j'opterais pour 140 » de préférence, ajoute-t-il. En quoi M. R. est sûrement un critique attardé (1).

Il est difficile pour nous de discuter l'histoire telle que M. Réville a entendu la puiser à ces sources, étant donné que M. R. filtre ses sources au rationalisme pur : *Cum negantibus principia non est disputandum.* Sur les faits qui n'ont rien de surnaturel et qui relèvent du jugement de la pure critique, nous ne reprocherons pas à M. R. les paraphrases longues, banales et solennelles dont il en accompagne le récit (2); il eût fallu plus de sobriété, plus de discrétion, plus de précision, moins de notes mal digérées, pour donner quelque impression d'art, et l'art est pour l'historien une qualité, quoi qu'on dise. Mais le choix même des faits que retient M. R. dans la tradition synoptique est un choix que dirige une méthode qui étonnerait des historiens de profession. M. R. s'attache de préférence à l'accord de S. Marc et de S. Matthieu; mais l'absence d'un trait dans S. Marc et S. Matthieu, qui est donné par S. Luc seul, « n'est pas une raison suffisante pour révoquer en doute l'authenticité de ce trait »; parfois, sur de rares points, le quatrième évangéliste « serre de plus près la réalité que ses prédécesseurs ». On choisira le trait selon la vraisemblance et en calculant les probabilités qu'il a de n'avoir pas été altéré par des préoccupations de fidèles. On corrigera, au besoin, en dégageant ce que l'on pense être le trait primitif des développements de seconde main. En d'autres cas, on déclarera « plus sage d'en revenir à la tradition » (II, 229). Et ces procédés témoignent peut-être d'une grande prudence, mais quelle sécurité peuvent-ils inspirer? Ce qui est plus grave, c'est qu'en une telle matière, M. R. se croit autorisé à joindre à cette critique hésitante la ressource de la divination. Les efforts d'intuition faits par M. Réville pour reconstituer tel état d'âme qu'il suppose avoir été celui de Jésus à tel moment de sa vie, par exemple durant son adolescence et sa vie cachée, sont pour déconcerter quiconque a le sens de l'histoire critique. M. R. s'en rend bien quelque compte lorsqu'il écrit : « Nous n'irons pas présenter cette *esquisse* de la vie cachée de Jésus comme une *photographie* de son état d'esprit pendant sa période d'obscurité : nous craignons bien plutôt d'en avoir donné une *traduction altérée* par la nécessité de renfermer sous une forme que notre esprit moderne puisse comprendre un ensemble de pensées et de sentiments... si différent des nôtres » (I, 436). Et c'est d'après cette méthode que le doyen de la faculté de théologie (protestante) de l'Université de Paris estime avoir donné « la première biographie scientifique de Jésus que la France aura lue (1)? »

(1) La bibliographie n'est guère au courant! Passons à M. R. de ne connaître, du côté catholique en France, rien de plus récent que l'*Introduction* de Glaire, laquelle date de 1843, et du côté catholique en Allemagne, rien de plus récent que l'*Einleitung* de Hug qui est de 1847! Mais pourquoi s'étonne-t-il que J. Langen (de Bonn), un vieux catholique, n'ait pas obtenu « d'approbation archiépiscopale » (p. 285), en 1873? Pourquoi, du côté protestant allemand, ne mentionner rien de plus récent que les *Synoptiker* de Holtzmann (1889,) titre d'ailleurs inexact, s'il désigne le premier volume du *Hand-Commentar*? Ailleurs (I, 332), au sujet de Philon, les travaux critiques tout récents ne sont pas signalés. M. R. qui prend quelquefois plaisir à reprocher à des catholiques, d'ailleurs fort instruits, d'écrire *Schleimacher* pour Schleiermacher, et d'en conclure que ces distractions dénotent « l'étranger dans Jérusalem » (*Revue hist. des rel.* 1897, p. 287), fera bien de corriger les erreurs pareilles dans son livre t. I, p. 327, n. 2.

(2) Exemple : « Béni soit le soldat inconnu qui eut pitié du Christ agonisant! Car c'est évidemment à bonne intention qu'il se donna cette petite peine. Un crucifié ne pouvait boire ni dans une coupe, ni dans une écuelle, puisque sa tête penchée ne pouvait se renverser en arrière, mais il pouvait sucer une éponge imbibée. Ce soldat avait probablement fini par s'intéresser quelque peu à ce condamné dont la dignité, la résignation, le silence contrastaient si fort avec les outrages qui ne cessaient de retentir. On ne peut pas dire qu'il ait été récompensé de sa bonne action par l'histoire... » etc., etc. (II, 424).

(3) *Revue hist. des religions*, t. XXXVI (1897), p. 196.

La critique des faits n'est qu'une part, mais elle est la grande part du livre de M. R. Il eût été plus neuf d'écrire un exposé historique des idées de l'Évangile, beau sujet que M. R. a noyé dans ce qu'il a voulu être une *Vie de Jésus*. Deux médiocres chapitres intitulés « L'Évangile » et un chapitre intitulé « Les choses finales » sont tout ce qui nous est donné de la théologie de l'Évangile ; c'est peu, et c'est confus. Ceux de nos lecteurs qui ont lu le chapitre de M. Holtzmann « Jesus und die Evangelisten », de sa *Neutestamentliche Theologie*, — une œuvre de grande valeur, mais que certains de nos confrères pourraient louer avec plus de discrétion, — savent quel intérêt peut s'attacher à une pareille étude, et comment l'analyse des données doctrinales de l'Évangile fournit incomparablement à l'intelligence des événements de la vie du Sauveur et à l'intelligence de sa divine personnalité. Seulement c'est là un point de vue très moderne, qui laisse loin derrière lui le point de vue de M. Réville, et en cela surtout éclate tout ce qu'il y a de vieilli dans la manière de ce vétéran du rationalisme français.

M. Sabatier (1) a publié une troisième édition de son livre si discutable sur saint Paul. Ce n'est pas que l'œuvre dans son ensemble ne soit d'un penseur vigoureux ; mais malheureusement il lui arrive plus d'une fois de prendre sa pensée pour celle de l'Apôtre. Ce que M. Sabatier veut surtout mettre en lumière, c'est que le système théologique de saint Paul n'a pas été formé tout d'une pièce dans son esprit au moment de sa conversion ou pendant les années de solitude passées en Arabie, mais qu'il s'est développé lentement par la force logique de son esprit, demeuré du reste toujours en communion avec le Christ, et sous l'influence des circonstances et des événements divers au milieu desquels sa vie s'est trouvée jetée. Rien ne nous empêche d'admettre un progrès réel dans sa pensée, pourvu qu'on l'entende bien. Qui dit progrès, dit marche en avant, développement, non pas recul, changement, contradiction. Il est vrai que pour l'auteur de l'*Esquisse d'une philosophie de la Religion*, les dogmes changent, se métamorphosent (p. 309) : mais une telle manière de voir n'est pas plus conforme à la pensée de saint Paul qu'à la croyance catholique. D'autre part, il ne faudrait pas oublier que les Épîtres sont des écrits de circonstances, motivés par tel ou tel besoin particulier des églises : l'épître ne fait pas allusion à tout ce que l'Apôtre leur a enseigné de vive voix précédemment ; il ne prétend pas exposer dans chaque lettre toute sa doctrine. Aussi le progrès que l'on constate dans la manifestation de sa pensée, si l'on prend les épîtres dans l'ordre chronologique, pourrait bien ne pas répondre toujours pour autant à un progrès dans la pensée elle-même. Depuis longtemps une doctrine caractéristique de son évangile pouvait être développée et très nette dans son esprit, sans qu'il ait trouvé l'occasion de l'exposer dans une lettre. A en croire M. Sabatier, il semblerait que ce sont les luttes avec les judaïsants qui ont amené l'Apôtre à dégager sa théorie de la justification par la foi et qu'à l'époque des lettres aux Thessaloniciens il n'en était pas encore rendu là. Cependant la 1re Épître aux Corinthiens nous force à admettre que Paul prêchait déjà cette doctrine à Corinthe pendant son premier séjour, au temps même où il écrivait à Thessalonique. Mais ce que nous admettons bien volontiers, c'est que cette doctrine, puisée dans sa conversion même quant à ses principes essentiels, s'est précisée, développée sur certains points, au milieu de la lutte avec les judaïsants. Avec ces restrictions, nous pouvons admettre les trois phases de développement que l'auteur constate dans la théologie de saint Paul : le Paulinisme primitif, le Paulinisme des grandes lettres, le Paulinisme des derniers temps. A ces trois parties s'en ajoutent

(1) *L'apôtre Paul, Esquisse d'une histoire de sa pensée*, par A. Sabatier. Troisième édition. Paris, Fischbacher, 1896.

deux autres : une première où sont exposées les origines historiques et psychologiques de la pensée de Paul et une dernière consacrée à l'exposé de la théologie de l'Apôtre dans sa forme définitive. Dans ces analyses, remarquables à plus d'un titre, il y aurait cependant plus d'une réserve à faire, comme, par exemple, dans la façon dont l'auteur entend la doctrine de saint Paul sur le péché originel. Pourquoi aussi saisir tous les prétextes et chercher à mettre la théologie catholique en contradiction avec saint Paul? Sans doute si l'on veut établir une équation parfaite entre la formule de l'Apôtre et l'expression actuelle du dogme, ce sera parfois malaisé; mais toute difficulté de conciliation s'évanouira, si l'on se contente de regarder le texte de l'Écriture Sainte comme le point de départ d'un développement logique de la doctrine.

Le *Recueil* de M. Maspéro (n° 1 et 2, 1898) contient plusieurs choses intéressant les biblistes. M. Ed. Naville (de Genève) est revenu, après MM. Griffith et Spiegelberg sur la stèle de Ménephtah qui mentionne les Israélites. Voici comment il traduit les dernières lignes : « Khéta est en paix, Kanaan est prisonnier de tous les maux; [car] Askalon est amené, pris par Ghezer, [et] Iamnia n'existe plus; Israël est anéanti, il n'a plus de postérité. La Syrie est comme les veuves d'Égypte, tous les pays sans exception sont en paix, car quiconque remuait a été châtié par le roi Ménephtah ». D'après M. Naville, ce texte ne prouve nullement que les Israélites étaient alors dans le pays de Kanaan, mais ils étaient en chemin pour s'y établir. Bien plus, il y aurait là une allusion au fait de l'Exode : « Dans la bouche du roi d'Égypte ou de ses écrivains officiels, la sortie des Israélites ne pouvait être que leur destruction » (p. 37). L'auteur a préféré, avec Brugsch, transcrire *Inuamma* par *Iamnia* que par *Yenu'om*, localité près de Tyr. Il en résulte qu'il faut préférer le texte des LXX au texte hébreu dans Jos. xv, 46. Mais puisque tout se trouve rapproché du sud de la Palestine, pourquoi supposer que les Khétas seuls sont très éloignés, et ne pouvaient-ils pas avoir pénétré jusqu'auprès d'Hébron comme il semble d'après la Bible, par exemple Gen. xxiii? Le P. Scheil présente un relief ciselé semblable à celui qui a déjà été décrit et commenté par plusieurs savants. MM. Perrot et Chipiez (*Hist. de l'art*, II, p. 361) y voyaient une représentation du ciel, de l'atmosphère, de la terre et de l'enfer, et n'avaient pas manqué de tirer parti de l'examen minutieux des figures pour reproduire les idées des Chaldéens sur le monde d'outre-tombe. Pour le P. Scheil, il n'y a qu'une seule scène funéraire qui se passe sous les cieux. C'est le convoi du mort vers l'autre monde : « Dans le registre inférieur (sans que pour cela on doive nécessairement supposer l'enfer assyrien inférieur à la terre, il n'y a ici qu'une succession logique), la barque est prête pour l'âme voyageuse ». Cette explication nouvelle est parfaitement plausible et l'on s'étonne de voir l'objet intitulé encore dans le *Recueil :* Nouvelle plaque de bronze représentant l'enfer assyrien... Le P. Scheil présente aussi un nouveau roi, *Rimanum,* qui fait disparaître le *Ri-im-a-gam-um* dont Hommel s'était servi pour identifier Rim-Sin et Ri-agu, Erioch. L'identité de Rim Sin et de Erioch est donc plutôt moins avancée.

Un disciple de le Play, rédacteur à la *Science sociale,* M. Champault, a eu l'idée originale et intéressante de reconstituer le « milieu social » biblique à l'époque des Patriarches térachites (1). Il a rapproché et éclairé les données que fournit la Genèse (xi-l) d'une monographie dressée par le Play (*Les Ouvriers Européens*, II. *Le Paysan en communauté de Bousrah, d'après les renseignements recueillis par le Dr Delbet.*) Il

(1) *Science sociale*, juin-juillet 1897, février 1898.

sera plus simple pour apprécier cet essai de distinguer le travail en lui-même, des préoccupations apologétiques qui l'ont fait entreprendre et des conclusions qui le terminent. Loin de nous la pensée de vouloir jeter un blâme sur le but éminemment louable poursuivi par l'auteur : mais peut-être s'est il attaqué à des théories un peu vieilles au moins sous la forme simpliste qu'il leur prête encore : même et surtout la critique allemande n'en est plus à considérer la Genèse comme une suite « de légendes incohérentes », « d'amplifications composées *de chic* » à une basse époque pour envelopper des « théories astronomiques », de « poétiques allégories », des « paraboles didactiques. Ce ne sont pas les travaux bibliques de M. Vernes qui font autorité en la matière, et M. Champault aurait gagné à connaître des études comme l'*Histoire des Hébreux* de Kittel, l'*Introduction à la littérature de l'Ancien Testament* de Driver, ou l'*Introduction à l'Hexateuque* de Holzinger. L'analyse sociale de M. Champault porte sur l'organisation du travail, le type familial, et les groupements superposés à la famille, le patronage et le clan. La tâche était malaisée pour bien des raisons, la « documentation » et biblique et profane n'est pas très riche; la Genèse fournit bien quelques détails caractéristiques, mais la plupart des « faits sociaux » que l'analyse y découvre sont communs à bien des milieux ou n'ont que par hypothèse la signification précise qu'on leur prête en les rapprochant de la monographie de Bousrah, ces adaptations sont souvent très ingénieuses, d'un détail, d'un mot, l'auteur remonte aux grandes lignes d'un état social qu'il fait revivre non sans un certain brio. Les critiques lui reprocheront cette verve; l'éloquence accompagne rarement la précision minutieuse, le véritable sens critique restant en deçà des limites, sur des positions sûrement acquises, plutôt que de courir d'une manière un peu aventureuse à des conclusions qui ont été trop entrevues d'avance pour ne pas exercer une inconsciente fascination. On désirerait plus de précaution, moins d'affirmation, les formules dubitatives devraient être plus nombreuses; les bases manquent un peu à cette « construction »; et l'induction absolue établie sur « la loi des sols intransformables » est bien hardie.

M. Azibert a publié une *Synopsis Evangeliorum historica, seu vitæ Domini nostri Jesu Christi quadruplex et una narratio*. Les éditeurs de synopses s'étaient bornés jusqu'ici à diviser la page en deux, en trois ou en quatre colonnes, selon que les parallélismes l'exigeaient, utilisant toute la largeur du format pour reproduire les passages propres à chaque évangile. M. Azibert a cru devoir maintenir le cadre d'un bout à l'autre du livre, de sorte que, la plupart du temps, sur quatre colonnes, deux ou même trois demeurent en blanc. Il s'ensuit qu'un tiers tout au plus de l'étendue totale (516 pages in-8°) est occupé par le texte; c'est-à-dire que le lecteur se trouve presque à chaque page en face de grands espaces béants. Cette méthode a un résultat qui n'est certainement pas conforme à l'intention de l'auteur; elle met en évidence les particularités de chaque évangile. Des observations critiques accompagnent chaque fragment et justifient la position relative qui lui est assignée. L'ensemble de ces observations constitue une sorte de dissertation doctrinale sur la concordance évangélique. Pour ce qui regarde l'harmonie des *quatre* évangiles, nous admettons volontiers qu'elle est d'une importance capitale au point de vue historique; mais nous sommes fermement convaincu qu'au point de vue littéraire, c'est là une pure utopie. Le quatrième évangile s'accorde avec les trois autres dans ce sens qu'il les éclaire et les complète; cependant il répugne à entrer en parallèle avec eux; sans être disparate, il n'est pas « synoptique ». Il a sans doute avec les trois autres quelques points de contact, mais les Épîtres de saint Paul comparées au livre des Actes, fournissent

aussi certaines données parallèles. Que penserait-on néanmoins de celui qui les intercalerait dans les Actes des Apôtres, sous prétexte de faire une édition synoptique? M. Azibert se propose avant tout de reconstituer la trame historique de la vie de Jésus par la juxtaposition et la combinaison des textes. Et pour cela, il juge suffisant de reproduire les récits évangéliques selon le texte de la Vulgate, « chapitre par chapitre et verset par verset se succédant de manière à former *sans interversion ni conjectures*, l'histoire suivie et précise de la vie de N. S. » (p. XVII). Voyons jusqu'à quel point il a réalisé son dessein.

D'abord, nous sommes heureux de nous rencontrer d'accord avec M. Azibert, sur les points principaux de la chronologie : *a*) contrairement à une opinion assez répandue, le *dies festus Judæorum*, Jo. V, 1, doit s'entendre de la solennité pascale, d'où il suit que la vie publique de Notre-Seigneur dure trois années complètes et comprend quatre pâques. *b*) Jésus est mort le 14 de Nisan, jour de la *préparation*, et non le 15, jour de la fête. L'identification des deux textes Mc IX, 29 et Jo. VII, 10, est une heureuse innovation; c'est le point le plus original dans le travail de M. Azibert, et l'auteur a pris soin de l'établir solidement dans une étude particulière (1). Cette importante modification suffit-elle pour justifier la méthode générale du livre? Une synopse construite selon l'ordre constant des textes évangéliques et sans interversion serait, à tout le moins, une singularité. Il n'existe à notre connaissance aucune édition synoptique, aucun tableau de concordance, où l'on n'ait opéré quelques transpositions, afin d'harmoniser les récits. Tous les commentateurs des évangiles, et tous les historiens de la vie de Jésus, reconnaissent que les écrivains sacrés ont parfois sacrifié l'ordre chronologique à l'ordre logique. Pour M. Azibert, l'ordre des documents répond toujours à l'ordre objectif des faits. Cette règle étant admise, les récits évangéliques pourront venir s'enchâsser dans un même cadre, en se joignant bout à bout, de manière à former un tout plus ou moins harmonieux; les parallélismes seront nécessairement fort rares. Et c'est ce qui a lieu en effet : le *sermon sur la montagne*, par exemple, constitue un fragment entièrement isolé bien qu'il offre une ressemblance frappante avec le discours *in loco campestri*, Luc. VI, 20-49. Mais, pour faire coïncider ces deux passages, on doit se permettre une transposition, et placer le discours Mt. V-VII après la vocation des apôtres, Mt. X, 2-4. Quant au fait de la vocation des apôtres, M. Azibert l'expose selon une triple concordance, mais en renonçant au principe qu'il a posé et en recourant à un interversion : après avoir reproduit séparément le passage Mt. X, 1-4 selon l'ordre du premier évangile, c'est-à-dire immédiatement après IX, 38, il le transcrit de nouveau après Mt. XII, 21, pour le faire entrer en parallèle avec Mc. III, 12-19 et Lc. XI, 13-16. Il use de la même liberté à l'égard d'un bon nombre d'autres passages; c'est ainsi qu'il reproduit en deux endroits différents les chapitres X et XI de saint Matthieu, d'abord en entier et à leur place ordinaire, en ayant soin de faire observer en note qu'on doit en omettre la lecture, puis par fragments, en intercalant chaque récit à l'endroit où semble l'appeler l'enchaînement historique des faits. En un mot, M. Azibert en vient à adopter en pratique les procédés qu'il réprouve théoriquement : il use de transpositions. Nous ne saurions lui en faire un reproche; nous regrettons même qu'il n'en ait pas fait un plus libre usage.

M. Azibert a évité un défaut qui constitue un vice radical dans certaines synopses, en particulier dans la concordance grecque du Père Patrizi. Nous voulons parler du morcellement excessif. Il est pourtant des cas où non seulement l'harmonie évan-

(1) *Étude historique des huit derniers mois de la vie publique de N.-S.*

gélique, mais même l'intelligence d'un évangile particulier exigerait une fragmentation détaillée C'est lorsque, le texte étant trouble, une restitution critique s'impose. Le chapitre XVIII de saint Jean, par exemple, jette dans l'embarras tous les commentateurs : il est dit, au v. 24, que Jésus est conduit au grand prêtre après que le grand prêtre vient de l'interroger (v. 19-28); d'autre part nous lisons, en v. 18, les circonstances qui doivent provoquer le deuxième reniement de Pierre et le reniement n'est rapporté qu'au v. 25 ; l'intervalle est occupé par le fragment relatif à l'interrogatoire du Sauveur. Si l'on veut donner de ce chapitre une explication rationnelle ; il ne faut pas reculer devant une double transposition : qu'on lise le v. 24 après le v. 14, comme le faisait saint Cyrille d'Alexandrie, et le passage 26-28 après le récit du premier reniement 15-18, et toute difficulté disparaît. Il est à présumer que ce chapitre, comme toute la dernière partie du quatrième évangile (XVIII-XVI), exista primitivement à l'état fragmentaire. Ceux qui firent la première édition de l'évangile agencèrent entre elles, pour en composer l'histoire de la Passion, les parties écrites sur des feuilles détachées et il arriva que, dans cette combinaison, ils ne se conformèrent pas toujours à l'intention de l'écrivain sacré. Les restitutions dans le genre de celle que nous venons de proposer sont rarement nécessaires. Mais nous avons l'assurance qu'une synopse évangélique sans interversions n'offrirait qu'un très faible degré de vraisemblance historique. M. Azibert lui-même le reconnaît implicitement et, dans la mesure où il se conforme à ce principe, son ouvrage mérite d'être signalé et recommandé à tous ceux qui désirent avoir une vue d'ensemble des saint Évangiles.

Travaux américains et anglais. — Parmi les 730 tablettes recueillies par M. HILPRECHT à Niffer dans une seule salle, plusieurs portent des noms hébreux, quelques-uns composés avec le nom divin, *Gadaliâma*, *Hananiâma*, etc. M. PINCHES (*Palest. Expl. Fund*, Q. S., avril 1898) propose de lire *ma* comme *wa*, ce qui est naturellement possible en babylonien, de sorte que nous aurions le nom divin entier, prononcé *Iahwah*. Le fait est assurément très remarquable, mais il faut bien noter que si la découverte de M. HILPRECHT nous éclaire sur la prononciation véritable du nom sacré, elle ne nous apprend rien sur son origine. Les noms qui paraissent dans les tablettes sont ceux des contemporains d'Artaxerxès Ier et de Darius II, de sorte qu'il s'agit de Juifs transportés en Babylonie et qui figurent côte à côte avec des Araméens et des Persans. M. HILPRECHT voit dans la présence de cette nombreuse colonie juive à Niffer la preuve que le Talmud devait être bien informé en l'identifiant avec *Calné* GEN. X, 10).

M. MOBERLY, de l'Université d'Oxford, a publié *Ministerial Priesthood* (Londres, Murray, 1897), un livre bien fait et qui nous intéresse surtout par ses développements sur les origines du sacerdoce. Car ce livre est d'une part dirigé contre les protestants aux yeux de qui le sacerdotalisme est une création ecclésiastique, d'autre part contre les catholiques aux yeux de qui les ordinations anglicanes sont une illusion d'ordination. Les origines du sacerdoce sont un délicat problème historique et nous savons grand gré à M. M. de le poser avec tact. Le sacerdoce, remarquons-le bien, est connexe à l'eucharistie, et la première question est de savoir si tout chrétien était à l'origine capable de faire l'eucharistie. Or c'est un sentiment inné au christianisme que la répugnance à associer les femmes aux actes du culte, à commencer par la prophétie! Les chrétiens avaient ce sentiment en commun avec les Juifs et avec plus d'intensité que les Juifs, à cause de leur expérience de païens convertis. Ils auront des diaconesses, mais elles ne seront mêlées en rien aux agapes ni à

l'eucharistie. On verra Tertullien se plaindre que les femmes hérétiques soient hardies jusqu'à prétendre enseigner, discuter, exorciser, baptiser même (*forsan et tingere*); mais Tertullien ne se plaindra pas qu'elles revendiquent le pouvoir de faire l'eucharistie. En fait, la confection de l'eucharistie est d'abord aux mains des apôtres, soit apôtres d'élection, soit apôtres de vocation : aux Douze, il a été dit *Hoc facite*... et saint Paul à Troas rompt le pain. Elle est aux mains des prophètes : la *Didaché* (x, 7) en témoigne explicitement. Pour les presbytres, pour les didascales, pour les diacres, les textes sont silencieux, mais non pour les « Episcopes » aux mains de qui, dès la *Prima Clementis*, apparaît un pouvoir analogue à celui du grand prêtre, et un pouvoir considéré comme inamissible et d'institution apostolique. Tout cela nous semble bien déduit, mais M. M. nous permettra-t-il de lui faire remarquer que c'est la *Prima Clementis* à laquelle il est obligé d'en appeler pour établir le droit divin du sacerdoce, une lettre qui émane de la même autorité que la bulle *Apostolicae curae?*

M. Mac Giffert, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Union theological Seminary de New-York, a publié dans l'*International theological library* (Edinburgh, Clark, 1897) : *A History of christianity in the Apostolic Age*. Ce livre, très gros, pourra servir aux personnes qui désirent entrer dans le laboratoire des études concernant les origines du christianisme et voir quels problèmes s'y discutent à l'heure actuelle. Nous n'avons aucun livre pareil en langue française. Mais c'est une œuvre américaine, ce qui revient à dire sans originalité, mal écrite, hâtivement exécutée et d'apparence plus que de profondeur : il s'y ajoute le défaut propre à trop de productions protestantes, l'équivoque. — Six chapitres : 1° l'origine du christianisme, 2° le christianisme juif primitif, 3° le christianisme de Paul, 4° l'œuvre de Paul, 5° le christianisme de la grande Église, 6° l'Église croissante. — L'auteur dans son premier chapitre s'essaie à déterminer les deux facteurs de l'origine du christianisme, le judaïsme d'une part, la « personnalité religieuse unique de Jésus » d'autre part. L'analyse du premier facteur, en moins de quinze pages, est trop brève pour n'être pas radicalement insuffisante : et elle contient des affirmations erronées comme par exemple (p. 8), sur le rôle du Saint-Esprit dans le messianisme des *Psaumes de Salomon*. L'étude du Christ historique est un bel exemple de ce que l'on appelle familièrement en France le « confusionisme » : confusion dans le traitement des sources, confusion dans la distinction des éléments de l'enseignement du Christ, confusion plus encore dans la détermination du caractère du Christ! L'auteur écrit (p. 34) : « The idea of the significance of his death can hardly have been in Jesus' mind from the beginning... » Et il y a vingt phrases de ce style de « rationaliste honteux » et de critique sans rigueur. — Les chapitres suivants sont sensiblement meilleurs, encore que l'auteur y ait sacrifié outre mesure à l'idéologie, de préférence aux événements et aux institutions. Démesurée est la part faite à saint Paul comme facteur de l'origine de l'Église, et la place réservée à saint Jacques est tout autant hors de proportion. Pour le texte, l'influence de Weizsäcker et Harnack est partout sensible, atténuée par un vague esprit presbytérien, gâtée surtout par une étonnante absence de méthode historique. On pourra lire les dernières pages du livre, celles que M. Mac Giffert consacre au développement de l'organisation, si l'on veut se rendre compte de ce que la tendance presbytérienne peut imposer de réticences à un écrivain qui n'est pas rompu à l'exercice de l'objectivité. Ceux de nos lecteurs qui trouveraient notre jugement trop sévère, pourront se reporter à celui qu'énonçait naguère le *Guardian* (4 mai 1898) : « We believe that Dr. Mc Giffert has excellent intentions,

but he has been trained in what we consider to be an unscientific school of historical criticism, and in this work he exaggerates the faults of that school. Like many other American books on theology which have appeared lately, it shows the influence of an exaggerated devotion to German methods by writers who have not sufficient training of their own to criticise or correct what they have learnt from outside. »

Dans le *Biblical World* du 1er janvier 1898, M. Bierbower, de Chicago, publie un petit article intitulé « Jesus as a man of affairs ». On y lit avec un sentiment voisin de la stupéfaction que si Jésus avait moins été « a well sounded man » son exemple aurait moins de valeur pour nous. Et tout l'article se développe sur ce ton. Joseph Prudhomme, Bouvard et Pécuchet, le pharmacien Homais, M. et Mme Cardinal et tous les fantoches de l'infatuation, n'approchent pas de la sérénité de M. Bierbower : il élève la platitude à la hauteur d'une majesté! Jésus est rapproché de Bismark et opposé au général Boulanger. « Il était *practical* et a fait beaucoup de choses qui peuvent servir de modèle aux hommes *practical* dans l'activité *practical* », et de ce chef il est comparé à Wesley, tandis que saint Pierre ressemble à Jean Huss. Jésus a « montré toutes les qualités qui sont nécessaires au succès »; il avait des qualités de politicien et de diplomate; avec cela, modeste. Il avait une façon de s'exprimer « brève et sententieuse avec du brio épigrammatique ». Il était « un bon raisonneur, clair, correct ». Il était « libéral et tolérant ». Et tout cela se termine par cette perle : « Il fut un homme en tout sens, un homme humainement homme, avec l'habileté, le sens commun... Et s'il n'avait pas été ce qu'il a été, savoir un professeur de morale, il aurait pu être ce que nous sommes, un charpentier, un négociant, un fonctionnaire. » M. le professeur Harper, qui dirige le *Biblical World*, se doute-t-il que cette exégèse d'ἀλλαντοπώλης contribue mal au prestige de l'Université de Chicago?

Dans son numéro d'avril, *The Catholic University Bulletin* de Washington publie un mémoire présenté par le baron von Hügel au congrès scientifique international des catholiques, tenu à Fribourg en août 1897. « La méthode historique et les documents de l'Hexateuque, » tel est le titre de cette étude dont les conclusions sont nettement favorables à la thèse de l'école critique sur la composition documentaire de l'Hexateuque. Très intéressant en lui-même, ce travail reçoit une importance plus grande encore du fait, très digne de remarque, de sa publication dans le Bulletin d'une Université catholique. Cela montre qu'à Washington, aussi bien qu'à Fribourg, on comprend que les problèmes concernant l'origine et le mode de composition des premiers livres de la Bible relèvent avant tout de la critique littéraire et historique; que par suite il est parfaitement loisible à un catholique de leur appliquer avec prudence et sagesse les principes de la critique, et même d'adopter, si ses études l'y conduisent, des conclusions contraires à ce qu'ont admis, pendant des siècles, des exégètes et des théologiens pour qui ces problèmes ne se posaient pas. — C'est en effet sur le terrain historique que le baron von Hügel s'est résolument placé. Tandis que le P. Lagrange, dans son mémoire présenté également au congrès de Fribourg, et publié ici-même, envisage la question surtout au point de vue théologique, le baron von Hügel veut faire comprendre par des exemples la méthode qui a conduit les critiques aux conclusions générales presque universellement admises aujourd'hui parmi eux, et l'a amené lui-même à se convaincre du bien fondé de leurs hypothèses. Sans doute, en terminant son étude, il répond, lui aussi, à quelques objections de principe. Ainsi, à ceux qui hésitent à se lancer à la suite de critiques imbus de préjugés rationalistes,

il montre, parmi les partisans de la composition documentaire de l'Hexateuque, à côté des Reuss, des Kuenen, des Wellhausen, fort suspects de naturalisme, beaucoup de protestants orthodoxes qui croient fermement au surnaturel et à l'inspiration de la Bible, et aussi nombre de catholiques dont on ne peut suspecter l'orthodoxie. Pour ceux qu'arrêtent les notables divergences d'opinion qui séparent les critiques entre eux, il fait ressortir leur accord sur les principes et sur les points fondamentaux, signalant entre autres ce fait remarquable que sur 137 versets des onze premiers chapitres de la Genèse attribués en 1753 par Astruc au document appelé aujourd'hui le Code sacerdotal, 110 sont encore attribués à la même source par les critiques contemporains. A ceux enfin qui se font difficilement à cette conception, si opposée à nos idées actuelles, d'un livre formé de quatre documents enchevêtrés, il donne un curieux exemple d'un tel mode de composition dans le *Diatessaron* de Tatien, ouvrage dans lequel cet écrivain a fondu en un récit unique les textes des quatre Évangiles, en prenant pour trame et pour base de sa relation l'évangile de saint Jean. — Mais ce n'est pas dans ces réponses générales que réside l'intérêt principal du mémoire du baron von Hügel, c'est surtout dans les exemples qu'il donne des procédés d'analyse par lesquels on arrive à reconnaître l'existence de documents différents dans un même texte et à en opérer la séparation. Ces procédés sont de deux sortes, l'un relevant directement de la critique littéraire, l'autre de la critique historique. Le premier consiste à noter et à comparer les particularités littéraires et philologiques que présentent les divers passages qu'on analyse : sans doute, tels ou tels caractères pris séparément ne suffiraient pas à convaincre qu'on est en présence de documents réellement distincts, mais la réunion constante de ces particularités caractéristiques amène à conclure, avec une probabilité voisine de la certitude, à l'existence de sources différentes. Le second critérium est tiré de l'évolution doctrinale et législative qu'on remarque dans les diverses parties de l'Hexateuque. Ce second point de vue est tout à fait distinct du premier, il en est même séparable, si bien que certains exégètes, comme Hommel par exemple, admettent l'existence des divers documents, tout en refusant de suivre Wellhausen et son école dans leurs conclusions concernant l'évolution législative. Le baron von Hügel applique successivement ces deux procédés d'investigation, s'appuyant sur l'étude approfondie qu'il a faite lui-même pendant six années du texte hébreu de l'Hexateuque. Après avoir retracé les grandes lignes de l'hypothèse des critiques, avec les quatre documents généralement admis aujourd'hui : le Jahviste (J), l'Elohiste (E), le Deutéronomiste (D), et le Code sacerdotal (P), après avoir indiqué aussi, en suivant l'analyse de Kautzsch, les passages principaux qui appartiennent à chacune de ces quatre sources, il applique le procédé de critique purement littéraire au récit de la Création, donné sous deux formes : par P d'abord, Gen. I, 1-II, 4ᵃ; et par J ensuite, Gen. II, XLVI, 25. Il relève les mots propres à chacun des deux récits, ceux surtout qui semblent indiquer des conceptions théologiques différentes, et note combien de fois ils sont employés soit ici, soit dans le reste de l'Hexateuque. Puis il met en relief les différences caractéristiques dans l'idée générale des deux passages : P insistant sur la succession régulière des diverses créations, envisageant la création d'un point de vue général, *cosmologique*, et non dans son rapport avec l'homme, s'attachant aussi à faire ressortir la perfection des œuvres de Dieu, représentant enfin Dieu lui-même comme transcendant et tout à fait au-dessus de la matière qu'il a créée. J au contraire n'indique pas de phases sucessives dans la création, il la considère surtout par rapport à l'homme, à un point de vue, pour ainsi dire, psychologique; le ton du récit est pessimiste, les délices du Paradis terrestre, par exemple, n'étant décrites que pour faire mieux ressortir les tristesses du bannissement après la chute : enfin Jahweh lui-même

est dépeint sous des couleurs beaucoup plus anthropomorphiques. — Comme exemple du développement législatif, le baron von Hügel a choisi les lois concernant l'autel. Elles donnent en effet très nettement l'idée des trois principaux stades du développement législatif que l'école critique s'accorde à reconnaître dans le Pentateuque : la législation ancienne du « Livre de l'alliance » contenue dans J E, et remontant en grande partie à Moïse, celle du Deutéronome, celle enfin plus compliquée et définitive du Code sacerdotal. Le baron von Hügel rapporte au premier stade la loi de l'Exode, XX, 24-26, qui, admettant la multiplicité des autels, prescrit que ces autels soient faits de terre ou de pierres non taillées. Divers autres passages de l'Exode et des Nombres, appartenant à P supposent au contraire l'unité d'autel déjà établie, ordonnent que cet autel soit en bois de cèdre et indiquent d'autres détails de construction qui ne s'accorde nullement avec la loi de J E. Entre ces deux lois se place celle du ch. XII du Deutéronome, qui défend de sacrifier en plusieurs lieux et établit ainsi l'unité de sanctuaire. Pour compléter sa démonstration, le baron von Hügel montre que la loi de J E correspond exactement à l'état de choses qui nous est représenté par les livres historiques de la Bible comme existant en Israël, sous les Juges et les premiers rois : dans cette période, en effet, on sacrifie en tous les lieux sanctifiés par une manifestation de Jahweh ou un souvenir religieux des patriarches. Puis vient Josias, qui, se conformant à la loi du Deutéronome que le grand prêtre Helcias a trouvée dans le temple, détruit les hauts-lieux et établit l'unité de sanctuaire. Enfin, ce que nous savons de la pratique du culte à Jérusalem au retour de la captivité concorde exactement avec les diverses lois de P sur l'autel. — Le baron von Hügel expose ces arguments avec beaucoup de clarté. Il donne une idée très exacte de la nature des preuves par lesquelles les critiques étayent leur système sur la composition de l'Hexateuque, et du genre de certitude qu'elles peuvent donner. Nous sommes heureux de penser que la publication du compte rendu du congrès de Fribourg fera connaître à bon nombre de lecteurs français ce très intéressant mémoire.

Travaux allemands. — Le comité allemand pour la Palestine continue l'œuvre laissée inachevée par le comité anglais. Le *Survey* avait abordé seulement le sud de la Palestine orientale (*Rev. bibl.*, II 637). L'étude de la transjordane a été confiée par le *D. P. Verein* à M. le Dr G. Schumacher. Les opérations du savant ingénieur sont aujourd'hui très avancées et les résultats déjà connus font vivement souhaiter la publication totale. En 1886 avaient paru la carte et la description du Djolân (ZDPV, IX, 165 ss.). Cette année, c'est le Haurân oriental et méridional, c'est-à-dire une bonne partie du *Nuqrâ*, qui paraît : *Das südliche Basan, op. c.* XX, 67-227. La carte (au 15/152000 d'une exécution remarquable) est dressée jusqu'à *Tibnè* et *Ḥosn* dans le sud, *Dera'â* à l'est. Le réseau du levé topographique s'étend jusqu'au djéb. *ed-Drûz* et atteint dans le sud *Oumm ed-Djemâl el-Kebîrch*; de nombreux *itinéraires* y sont déjà placés. Deux profils, longitudinal et transversal, fournissent des indications graphiques précieuses sur la configuration du sol. L'histoire de la contrée est passée en revue dans une excellente introduction. Sa physionomie générale, son étendue, ses divisions, la nature de son sol et de son climat, ses produits et sa population, sont décrits d'une manière totale et avec un réel intérêt. Quand à la partie archéologique spécialement attrayante pour les biblistes par la toponymie et les « vielles choses », elle offre une richesse et une variété de détails qui seront appréciés. Tout y est précisé par des chiffres, des croquis, des plans et un certain nombre de vues photographiques; et Dieu sait s'il y a mérite à une aussi consciencieuse et persévérante précision au cours d'une campagne comme celle de M. Schumacher dans le Nuqrâ,

où toutes les circonstances ne sont pas également propices aux archéologues. L'exploration date de 1895 et ce fait expliquera comment on lit dans *Das südliche Basan* quelques textes épigraphiques recueillis plus tard et publiés plus tôt. Il est d'ailleurs regrettable que la publication n'ait pas été faite. Sous l'*autel* d' *ʿaïn el-Mésari* par exemple (*op. c.* 124) il y aurait intérêt a être assuré sur la lecture du texte qui orne une paroi. Cette dédicace par un dévot au nom sémitique précisérait peut-être l'origine du monument, et du même coup, par l'analogie des formes, on aurait d'utiles indications sur d'autres types de même famille. L'ornement en relief sur la face antérieure, que M. Schumacher compare d'une manière très suggestive aux « trois doigts du milieu d'une main », rappelle bien en effet la *main* des stèles puniques ; il a peut-être un répondant encore plus immédiat dans certains monuments nabatéens. A remarquer encore dans la même catégorie le chapiteau d'*O. ed-Djemâl;* ces belles ruines font le sujet de pages particulièrement intéressantes (p. 155-62). Et encore, le mausolée d' *ʿOtamân* (p. 139) qui sera rapproché du petit temple de *D̲at Râs*. Mais c'est assez d'avoir appelé sur cet ouvrage l'attention qu'il mérite. Heureux les voyageurs qui auront désormais dans cette contrée M. Schumacher pour guide ! On ne peut malheureusement pas adresser au comité de publication les mêmes éloges pour la manière dont paraissent les inscriptions.

Le R. P. de Hummelauer a repris en allemand et développé son explication du Récit de la Création pour les *Biblische Studien*. Le système proposé ici même (*R. B.*, v, 381) par le P. Lagrange y est exposé sous le nom de Mythisme corrigé, *Verbesserter Mythismus*. Il est douloureux de constater qu'un exégète de la valeur du P. H. s'est mépris sur ce système au point de lui faire dire que le récit de la création, indemne d'erreurs dans ses origines, n'en est pas exempt dans le texte biblique. C'est précisément le contraire qui semble résulter des explications du P. L. Faut-il donc répéter encore qu'autre chose est enseigner l'erreur, autre chose employer une forme allégorique qui n'exprime pas des objets réels? Mais qui le sait mieux que le P. H.? Dans son système « les jours ne sont pas réels mais contemplés en vision », et cependant ce sont de vrais jours de 24 heures (p. 115). Autre scrupule du P. H. Dans le P. L. « la séparation du fond et de la forme des faits et du cadre est purement arbitraire ». Et page 116, on lit pour le compte de la théorie des visions : « Moïse nous montre le tableau dans le cadre, sans nous dire et peut-être sans pouvoir nous dire où le cadre cesse et où le tableau commence. » Mais alors? L'auteur dit avec quelque solennité de son hypothèse : « Elle est simple, elle est purement exégétique, elle est définitive, elle crée une paix éternelle.... » La paix, c'est beaucoup dire, mais on peut du moins y voir des préliminaires de paix. Dans son Commentaire il fermait la bouche à l'idéalisme par un arrêt sans appel : *Auctores sunt pauci, argumenta abstrusa, causa desperata.* Après quatre ans il écrit : « La théorie dominante est actuellement l'Idéalisme » (p. 93), qu'il rejette d'ailleurs. Qu'il le veuille ou non, l'auteur aura beaucoup contribué à mettre les esprits dans cette voie en réfutant solidement le concordisme. Aujourd'hui le problème est bien nettement posé ; ou le récit de la création a été transmis par Adam, traduit sans doute, mais sans beaucoup plus de changements que le *Pater noster:* c'est le système du P. H. ; ou un récit populaire a été corrigé, amélioré sous l'influence de la Révélation. Qui ne serait heureux d'apprendre par cœur la prose de notre premier père? Pourtant on demande à réfléchir ; ce serait si vieux ! Si le P. H. voulait retirer le mot de mythisme, le remplacer, par exemple, par celui de système critique baptisé, — comme on le dit plaisamment d'Aristote interprété par saint Thomas, — bien des gens s'y rangeraient sans

peine, et cette fois la paix serait faite. Mais est-il admissible que sur un point si important la critique protestante ait contribué à faire la lumière? On se le demande avec un sentiment ecclésiastique digne de tout respect et si touchant dans sa sincérité qu'il faut essayer de lui donner satisfaction. D'abord on a déjà dit souvent que le premier qui a ébauché ce système est un théologien illustre entre tous, le grand cardinal Cajétan, et que la réaction protestante ultra-littérale est probablement la cause qui a entravé son succès. Ensuite, s'agit-il ici de théologie et surtout de dogme? Assurément non! L'Église catholique est la seule interprète autorisée de la Bible, et pour que le protestantisme songeât à lui disputer cette prérogative, il faudrait d'abord qu'il y eût une interprétation protestante. Mais les protestants sont-ils déchus de leurs lumières naturelles dans les questions d'ordre naturel? Faudra-t-il dépasser le jansénisme pour éviter le rationalisme? Doit-on juger différemment parce que ces questions d'ordre naturel peuvent être étroitement unies à d'autres, d'ordre surnaturel? Mais alors il fallait interdire d'employer la philosophie d'Aristote ou de Platon à la construction de la théologie... Nous savons tous tout cela, et au fond, ce qui nous répugne, c'est d'avouer que nous avons moins travaillé que les protestants à l'explication philologique et historique de la Bible. C'est un hommage que nous rendions à l'Église : nous étions si tranquilles sous sa tutelle infaillible! Mais le zèle filial demande davantage, et peut-être pouvons-nous espérer que bientôt ce douloureux aveu sera de l'histoire ancienne. Les *Biblische Studien* auront leur part dans ce progrès.

On sait qu'on poursuit en ce moment dans l'Allemagne protestante une double série de Commentaires sur l'A. T. La maison Vandenhoeck et Ruprecht à Gottingen a commencé l'une sous la direction du pr. Nowack. On annonce pour cette année 1898 une Genèse par Gunkel. Cette édition donne une traduction accompagnée d'un commentaire. L'Isaïe de Duhm lui a donné une certaine célébrité. Mais tandis qu'elle se poursuit lentement, la Prof. Marté de Berne exécute assez rapidement un autre plan.

Le commentaire, donné comme court et manuel, ne comprend pas la traduction. On se propose surtout de grouper des hommes ayant les mêmes tendances, qui se donnent pour être celles de l'histoire critique des religious et qu'on peut désigner plus clairement comme la mise en œuvre dans un commentaire des théories grafiennes. M. Holzinger vient de publier la Genèse (1). Son nom était déjà connu par un volume « Introduction à l'Hexateuque », qui donnait le résumé des opinions principales sur les documents dont les six premiers livres de la Bible sont composés, ouvrage fort utile à qui voulait se guider dans ce dédale, par sa conception même, dépourvu d'originalité, puisque l'auteur s'y bornait au rôle de rapporteur. La *Genèse* a quelque chose de cet avantage et de cet inconvénient. L'auteur donne tous ses soins à la critique littéraire. L'Introduction ne touche que ce point. Dans le cours de l'ouvrage, la distinction des sources est faite avec soin, et le plan poursuivi avec une telle conséquence, qu'au lieu de suivre l'ordre de rédaction, H. prend successivement, par exemple, l'histoire d'Abraham d'après P et l'histoire d'Abraham d'après J E. C'était du moins s'arrêter à temps, car la distinction de J et de E n'est pas assez avancée pour qu'on puisse faire davantage. Sur cette distinction des sources, admise même en dehors de l'école grafienne, H. établit son commentaire en prenant pour guide Wellhausen. Et c'est en cela que consiste l'utilité du nouveau commentaire.

Les observations du Maître de l'école, dispersées dans de nombreux ouvrages, sont

(1) *Genesis, erklärt von* Lic. Dr. H. Holzinger, Stadtpfarren in Munsingen. Freiburg im B. Mohr, 1898, grand in-8° de xxx-278 pp.

utilisées pour l'explication continue du texte. On sait ainsi clairement où on en est. Même si l'on n'est pas intimidé par le ton doctrinal de cette école, et si l'on se refuse à suivre dans la Bible l'évolution religieuse depuis le soi-disant fétichisme de Jacob jusqu'au monothéisme des Prophètes, on ne sera pas fâché d'en connaître le tableau. Mais on ne trouvera dans H. ni la profondeur exégétique de Dillmann, ui la hardiesse de Ball dans la restitution du texte primitif. Les renseignements nouveaux ayant une vraie valeur historique y sont en petit nombre. On s'étonne, par exemple, de ne pas trouver au c. XIV la mention de la découverte, par le P. Scheil, du nom de Kodorlaomor. Le dédain transcendant de l'auteur pour tout ce qui n'est pas de la maison est sans doute cause de cet oubli. L'auteur reconnaît les affinités de l'histoire primitive avec les textes babyloniens, et il a le bon goût de ne pas attribuer cet accord à un emprunt fait au temps de l'exil. Mais plutôt que d'admettre l'origine chaldéenne des Hébreux, affirmée par la Bible, et à laquelle on ne peut faire la moindre objection critique de valeur, il préfère supposer avec Wellhausen que les Hébreux ont appris les légendes babyloniennes dans le milieu Cananéen. Alors que devient la distinction fondamentale de l'école entre la pure tradition cananéenne représentée par J^1 et la tradition semi-babylonienne de J^2 ?, M. Holzinger est presque timide dans sa critique textuelle. Cependant il y a là un progrès notable sur la dévotion au texte massorétique qui régnait dans l'Allemagne protestante il y a peu d'années. Les corrections proposées par Bell sont très souvent mentionnées; on ne peut reprocher à l'auteur de ne pas les avoir toutes suivies, mais il aurait pu certainement aller plus loin dans cette voie ; quelques-unes des conjectures de Ball appuyées sur les LXX mériteraient mieux qu'une simple citation. L'auteur, si catégorique dans ses conclusions d'histoire religieuse, apparemment parce qu'elles sont déduites de principes *a priori* inflexibles, est d'ailleurs aussi peu dogmatique que possible dans le détail, de sorte qu'il se borne souvent à rapporter les opinions. En résumé, l'auteur étant très-bien informé des théories modernes, son ouvrage est aussi un excellent instrument d'information pour les professeurs. Mais il suppose déjà tant de notions, il est à la fois si tranchant dans la critique religieuse et si indécis sur beaucoup d'autres points que les étudiants, — du moins les nôtres, — n'y trouveront pas toute l'aide qu'ils auraient pu espérer d'un ouvrage d'ailleurs très soigné et très érudit.

Dans ses *Neue Bibelstudien* (1), M. DEISSMANN nous donne la continuation de ses *Bibelstudien* parus en 1895. Dans la pensée de l'auteur ces recherches philologiques doivent aboutir un jour à un lexique du Nouveau Testament. Il cherche à réformer les idées fausses répandues sur la grécité du Nouveau Testament, qu'on regarde trop souvent comme une unité individuelle, qu'on n'envisage pas suffisamment dans ses rapports avec le grec profane contemporain, qu'on étudie trop exclusivement au point de vue de la syntaxe, tandis que sa morphologie est précisément sa particularité la plus caractéristique. Il montre donc que beaucoup de mots ou de locutions dont le sens était attribué à une influence hebraïque ou judéo-grecque ou était regardé comme particulier au N. T. sont employés dans le même sens dans des textes grecs plus anciens ou soustraits à toute influence juive ou chrétienne. Pour ce travail il a consulté les auteurs grecs classiques et surtout les papyrus égyptiens de Berlin, ceux de Turin, de Paris et de l'archiduc Régnier, ainsi que les inscriptions grecques de Pergame, de la mer Egée et du *Corpus inscriptionum graecarum*. Plus de deux cents pas-

(1) *Neue Bibelstudien, Sprachgeschichtliche Beiträge zumeist aus den Papyri und Inschriften zur Erklärung des Neuen Testaments.* — Marburg, Elwert, 1897.

sages de l'Ancien et du Nouveau Testament sont ainsi illustrés. Malgré l'aridité apparente de cette nomenclature bourrée de citations, on éprouve plus d'une fois des surprises inattendues. Quelques exemples. Le mot υἱοθεσία de saint Paul se retrouve souvent dans les inscriptions de la mer Egée antérieures au christianisme pour désigner l'adoption. Le nom de θεόλογος donné à saint Jean dans quelques mss. de l'Apocalypse désignait à Pergame, à Éphèse et dans d'autres villes, un magistrat éponyme; à Héraclée (dans le Pont) il y avait un θεόλογος pour les mystères; à Smyrne cette fonction était même confiée à des femmes. A propos de κυριακὸς qui chez les Romains signifiait « seigneurial, impérial », D. rappelle que l'expression ἡ κυριακή (ἡμέρα), qui chez les premiers chrétiens désignait le jour du dimanche, a une analogie dans la langue de l'époque des empereurs. On nommait σεβαστή, jour sacré, jour de l'empereur, le premier jour du mois; les chrétiens, sans avoir peut-être été consciemment décidés par cet exemple, donnèrent le nom de κυριακή au premier jour de la semaine. Le mot πρεσβύτερος usité en Égypte antérieurement aux LXX pour désigner une fonction civile communale, est appliqué par quelques papyrus du Fayoum à des prêtres, probablement même à des collèges de prêtres. Dans les villes et les îles de l'Asie Mineure on constate au moins une tendance à employer ce nom, donné depuis longtemps à des fonctionnaires civils, dans un sens analogue à celui de ἱερεύς. Ce serait une double analogie intéressant l'histoire des presbytres de l'Église primitive. Un usage analogue se constate même pour le mot προφήτης, désignant une certaine classe de prêtres en Égypte (et peut-être ailleurs) dès l'époque des Ptolémées; nous aurions donc encore une nouvelle donnée sur les institutions chrétiennes des deux premiers siècles. Certaines formules, p. ex. ἀξιῶς τοῦ θεοῦ, καθὼς γέγραπται, κατὰ τὸ ἔθος, etc., quelques mots regardés comme rares ou même comme fautifs, p. ex. δοκίμιος (pour δόκιμος) sont de nouveau documentés par les papyrus et les inscriptions. Ces exemples nous dispensent d'appuyer sur l'intérêt que présente ce livre. Pris isolément, la plupart de ces paragraphes nous paraissent de très mince importance; mais l'auteur est à raison convaincu « que la plus petite contribution à l'intelligence historique du Nouveau Testament a non seulement une valeur scientifique, mais doit aussi être accueilli avec bienveillance par respect pour le livre sacré. Le plus grand honneur que nous puissions faire à la Bible est de chercher à atteindre une compréhension aussi fidèle que possible de son sens littéral ».

M. Macler nous écrit : « Dans ses récensions du mois d'avril 1898, la *Rev. bibl.* signale l'important livre de Armitage Robinson : *Texts and Studies*. Le premier fascicule renferme un fragment des *Acta Joannis;* puis M. James donnait le texte grec d'*Acta Thomae* différents de ceux publiés par M. Bonnet. La *Rev. bibl.* analysant l'ouvrage de M. James, reproduit son opinion sur l'origine du texte grec, à savoir que ce texte grec serait traduit d'un original copte, *probablement* ajoute l'auteur. Il se peut que cette opinion soit fondée; mais je tiens à signaler le fait suivant : ayant eu à Berlin à m'occuper d'un ouvrage sanscrit où était mentionnée la ville de l'Inde où Thomas arrive d'abord, je fus amené à comparer les noms propres de ce document avec ceux contenus dans un manuscrit arménien relatant le voyage de saint Thomas dans l'Inde. Je me contenterai de donner ici l'indication fournie par le catalogue des manuscrits arméniens de la bibliothèque royale de Berlin, me réservant de publier plus tard en temps opportun le texte et la traduction de ce document, qui ne manque certes pas d'importance. Voici l'indication du catalogue : « Cod. 47. Histoire de la vie du merveilleux, saint et grand apôtre et évangéliste, le théologien *Jean*, P. 85-101 b. Histoire et Mémoire du saint apôtre *Thomas*. »

Travaux italiens. — Un rabbin italien, M. Élie Benamozegh, nous a fait l'honneur de nous adresser le premier fascicule d'une revue qu'il intitule *Bibliothèque de l'hébraïsme* (Livourne, Belfort). On regrettera que M. Benamozegh se soit essayé à la rédiger en français, car le français qu'il parle n'est que du petit nègre ; et qu'il ait eu l'illusion d'en faire un recueil scientifique, car la méthode qui est la sienne n'a rien de tel. Son chapitre *De l'origine des dogmes chrétiens* fait penser à quelque autodidacte mal informé.

ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES
ET FACULTÉ DE THÉOLOGIE
AU COUVENT DOMINICAIN DE SAINT-ÉTIENNE, A JÉRUSALEM

PROGRAMME DE L'ANNÉE SCOLAIRE 1898-1899 (octobre à juillet).

Theologia dogmatica. — *De Incarnatione et de gratia.* Feria III^a^ et Sabbato, hora 8^a^ a. m.

A. R. P. Magister Alph. Azzopardi.

Theologia moralis. — *De virtutibus theologicis et de justitia.* Feria II^a^, V^a^, et VI^a^, hora 8^a^ a. m.

R. P. Paulus M. Séjourné.

De religione et de Ecclesia. — Feria II^a^ et VI^a^, hora 3 1/4 p. m.

A. R. P. Mag. Azzopardi.

Philosophia. — *Logica et Psychologia.* Feria II^a^, III^a^, IV^a^, VI^a^ et Sabbato, hora 8^a^ a. m.

R. P. Vinc. Delau.

Introduction générale à l'Ancien Testament.— Mercredi à 3 1/4 s. ; *Exégèse.* — *L'Exode,* lundi et mardi à 10 h. m.

R. P. M. J. Lagrange.

Langue hébraïque. — *Cours de grammaire,* lundi et vendredi, à 3 1/4 s.

R. P. Hugues Vincent.

Archéologie biblique. — Vendredi à 10 h. m.

R. P. H. Vincent.

Géographie de la Terre Sainte. — *Palestine centrale et septentrionale,* mercredi : *topographie de Jérusalem, Anc. Testament,* samedi, à 10 h. m.

R. P. Paul Séjourné.

Histoire de l'Église. — Samedi, à 3 1/4 s.

R. P. M. J. Lagrange.

Langue araméenne. — Mercredi et samedi à 9 h. m.
Langue arabe. — Lundi et vendredi à 9 h. m.

R. P. Ant. Jaussen.

Langue arabe vulgaire. — Mercredi et samedi à 4 1/2 s.

R. P. Et. Doumeth.

Langue assyrienne. — Samedi à 11 h. m.

R. P. M. J. Lagrange.

Promenade archéologique, le mardi soir de chaque semaine.
Excursion de la journée entière, une fois par mois.

Voyages :

Ier, du 10 au 17 octobre. — Ramallah, Djemmala, Tibneh, Aboud, Berukin, Kefil-Harès, Sebastieh, Tallauza, Ta'na, Akrabeh, Domeh-Tayebeh.

IIe, du 31 janvier au 12 février. — Jéricho, Le Jourdain, Madaba, Oumm er Resas, l'Arnon, Rabbah, Kérak, Dibau, Mkaour, Callirhoë, Maïn, le Nébo.

IIIe, du 4 avril au 29. — Emmaüs-Nicopolis, Ramleh, Lydda, Césarée, Le Carmel, Caïffa, Saint-Jean d'Acre, Tyr, Sidon, Beyrouth, le Liban, la Cœlésyrie, Baalbeck, Damas, le Pharphar, El Mousmyeh, la Trachonitide, le Hauran, Ezra', Der'ât, Beit-Ras, Irbid, El Hasn, Djérasch, Amman, El Al, Hesbân, Tell er Nam, Le Jourdain.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

DEUX NOUVEAUX LYCHNARIA GREC ET ARABE

Le P. Lagrange a bien voulu me communiquer deux nouvelles petites lampes en terre cuite provenant de Palestine et appartenant à la famille de celles auxquelles j'ai proposé, dans le temps, pour des raisons que je crois probantes, de donner le nom précis et spécifique de *lychnaria*. Toutes deux sont chrétiennes ; la première l'est incontestablement, la seconde, vraisemblablement.

La première porte, entre le bec et le trou à huile, une croix fourchue, cantonnée de quatre points, et la légende :

Φῶς Χ(ριστο)ῦ φένι (= φαίνει) πᾶσιν κα(λ)ή.

« La lumière du Christ brille pour tous belle ».

La formule, sauf le dernier mot, est très fréquente sur les lampes de ce type, dont j'ai fait connaître le premier spécimen il y a une trentaine d'années (1). L'adjonction du mot que nous avons ici est nouvelle ; du moins, je ne me rappelle pas en avoir jusqu'à présent

(1) *Revue Archéologique*, 1868, XVIII, p. 77. Cf. mon *Recueil d'Archéologie orientale*, vol. I, 171, et vol. II, 89.

trouvé d'exemple (1). Je crois qu'il faut le lire καλή, en considérant l'avant-dernière lettre comme un *lambda* retourné, accident qui n'est pas rare dans ces petites légendes céramiques d'une exécution souvent très négligée, au point même de devenir parfois méconnaissables. Ce qui me fortifie dans cette idée, c'est l'existence sur d'autres lampes du même genre, de la formule : λυχνάρια καλά, « belles lampes ».

Les *lychnaria* qui portent cette légende, d'une tournure si particulière, ou ses variantes, et qui semblent appartenir en propre à Jérusalem, avaient-ils une destination spéciale? Étaient-ils fabriqués simplement pour l'usage domestique, ou pour être déposés dans les tombeaux? N'étaient-ils pas plutôt des lampes d'une nature religieuse, remplissant l'office de nos cierges d'église? J'ai déjà rapproché (2) de cette formule « la lumière du Christ brille pour tous » divers passages de l'évangile de saint Jean (I, 4, 5, 9; VIII, 12). On peut faire un rapprochement plus topique et plus frappant; c'est que les mots φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσιν sont précisément ceux par lesquels débute la liturgie de saint Basile, employée spécialement à Jérusalem, par les Grecs orthodoxes, le samedi saint, c'est-à-dire le jour de la fameuse cérémonie du feu sacré, ou, plus exactement, de la lumière sacrée — τὸ ἅγιον φῶς. Je me demande, en conséquence, si les *lychnaria* portant cette formule n'étaient pas destinés à jouer un rôle dans cette cérémonie, où, aujourd'hui encore, les fidèles recueillent avidement le feu censément descendu du ciel. On se sert de cierges à présent; on pouvait fort bien se servir de lampes autrefois, surtout les petites gens. La cire devait coûter assez cher, tandis qu'on pouvait se procurer un *lychnarion* en terre cuite pour quelques sous (3); c'était le cierge du pauvre.

Les *lychnaria* consacrés par cette illumination miraculeuse devaient être conservés précieusement par les fidèles comme le sont encore nos cierges bénits, et l'on s'explique qu'à ce titre, ils aient pu être souvent déposés dans les tombeaux, où beaucoup d'entre eux ont été trouvés.

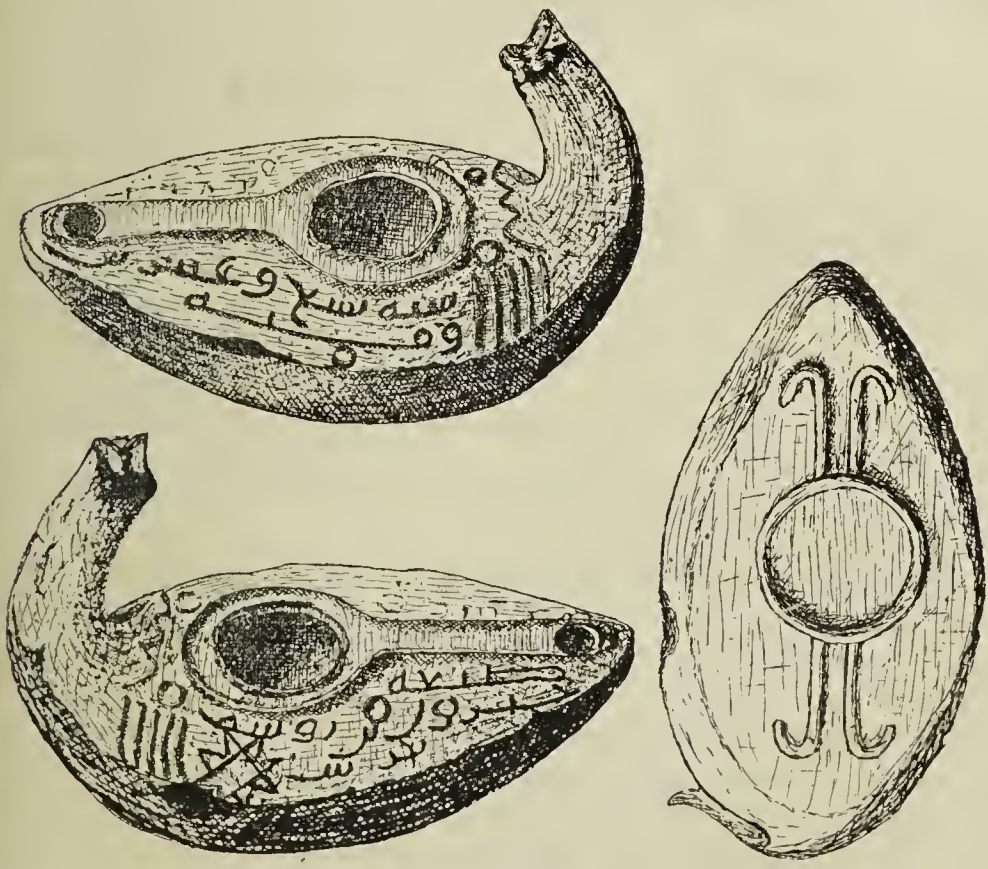
(1) Vérification faite dans mes anciennes notes à ce sujet, je vois pourtant que j'en ai recueilli aux moins deux exemples. Le premier, dans le catalogue de la vente d'Albert Barre (Froehner 1878), n° 238, où la lampe est gravée : ΦΩCXYΦENIΠACINKAYH. L'éditeur ajoute : « Je ne sais que faire des quatre dernières lettres de l'inscription. » Chypre est indiqué comme le lieu de provenance de cette lampe; mais je ne doute pas qu'elle soit de fabrication hiérosolymitaine. Le second exemple était sur un *lychnarion* de terre cuite que m'a montré M. de Saulcy en 1880 et qui aurait été trouvé auprès du Nahr Roubîn (au sud de Jaffa); la légende y est très déformée, mais je crois bien me rappeler qu'elle se terminait également par le mot en question, resté jusqu'ici une énigme.

(2) *Recueil d'archéologie orientale*, vol. I, p. 171.

(3) Cf. les petites lampes de terre cuite d'Afrique avec cette légende si fréquente, véritable réclame d'industriel : « emite lucernas colatas ab *asse*. »

Les pèlerins étrangers (1) devaient, de leur côté, en emporter comme souvenir de leur pèlerinage, et il est à supposer qu'on en recueillera des exemplaires dans les régions fort éloignées de Jérusalem. La fabrication de ce type de *lychnaria* devait être une industrie toute locale de Jérusalem, comparable à l'industrie actuelle des Bethléemitains travaillant les objets de piété, ornés par eux d'inscriptions dont ils ne comprennent pas souvent le premier mot et qu'ils estropient à qui mieux mieux. Les céramistes hiérosolymitains ont souvent fait preuve de la même ignorance dans les légendes grecques parfois illisibles, des *lychnaria* bénits qu'ils devaient mouler par grosses.

L'autre *lychnarion*, dont l'original est en la possession de M. de Tischendorf, consul d'Allemagne à Jérusalem, offre un intérêt tout



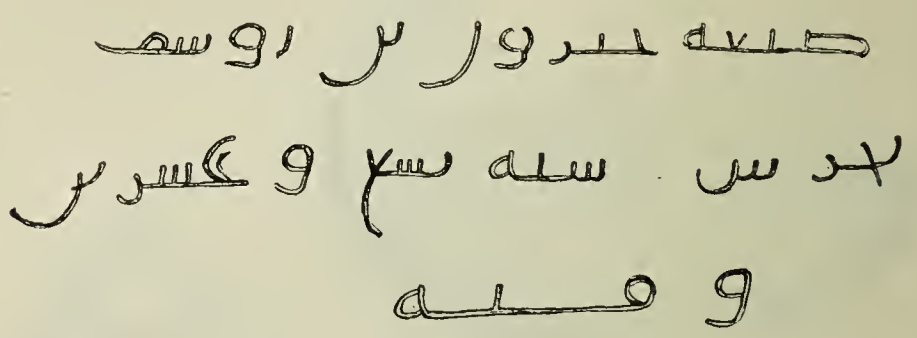
particulier parce qu'il vient confirmer d'une façon remarquable l'interprétation que j'avais proposée (2), il y a quelque temps, d'un monument tout à fait similaire, interprétation qui ne laissait pas d'offrir

(1) L'on sait qu'à l'époque des croisades, les Latins eux-mêmes croyaient au miracle, et que les rois francs prenaient part solennellement à la cérémonie.

(2) Voir mon *Recueil d'Arch. orient.*, vol. II, pp. 19 et 47.

certaines difficultés dont on pourra se rendre compte en se reportant à la *Revue biblique* (1895, p. 444). Il rappelle celui-ci de la façon la plus frappante par sa forme générale et, comme lui, il porte une légende en caractères arabes coufiques qui permet d'en attribuer également la fabrication à un céramiste arabe chrétien de Djerach, l'antique Gerasa, vivant dans la première moitié du deuxième siècle de l'Hégire.

Voici ce qu'on peut y lire, tout au moins d'après les dessins très soigneusement exécutés par le P. Vincent, et une photographie, malheureusement un peu faible par endroits, que je dois à l'obligeance du P. Lagrange; il ne reste guère de doute que sur les deux noms propres d'homme, surtout le second; il faudrait, pour dissiper ces doutes, l'autopsie de l'original :



صنعه جيرون (?) بن يوسف (?) بجرش سنة تسع (ou سبع) ، عشرين و مئة

« L'a fabriqué Djeîroûn (?) fils de Yousef (?), à Djerach, l'an cent vingt-neuf (ou vingt-sept?) ».

Ce qui m'engage à lire *Djeîroûn* le nom جيرون, dépourvu naturellement de tous points diacritiques, c'est l'existence du nom propre Γείρων, apparaissant (au génitif, Γείρωνος) comme celui du père d'une certaine Ῥοηλάθη, dans une inscription de K'reiyé (1) près de Bostra, par conséquent dans une région très voisine de celle de Djérach. *Geirôn* pourrait être, à la rigueur, un nom hellénique, bien que cette forme ne se trouve pas dans le dictionnaire de Pape; mais je croirais plus volontiers que c'était un nom sémitique, peut-être même proprement nabatéen, étant donnés d'une part le milieu d'où provient l'inscription lapidaire et, d'autre part, la physionomie même du nom de la fille, *Roelathè* (2). Ce nom de *Djeîroûn*, bien que nous n'en ayons guère

(1) Waddington, *Recueil d'inscr.*, etc., n° 1968.

(2) Ῥοηλάθη est peut-être la transcription d'un nom tel que רחילת *Roheîlat*, forme diminutive rappelant le nom biblique de *Rachel*.

recueilli d'exemples, devait être assez répandu en Syrie, témoin celui d'une vieille porte de Damas, appelée *Bâb Djeîroûn*, « la porte de Djeîroûn ».

Je suis plus hésitant en ce qui concerne le patronymique. J'avoue que la lecture يوسف *Yousef*, vers laquelle penche le P. Lagrange, qui a l'avantage d'avoir eu l'original sous les yeux, est assez tentante. Qui sait, cependant, si nous n'aurions pas affaire à un nom commençant par .....تو, transcription d'un nom grec en *Theo...?*

Le nombre des unités dans la date peut se lire *neuf* ou *sept*, selon la manière dont on décomposera le groupe des quatre crochets consécutifs par lesquels débute le mot; mais la différence pour la date est, en tout cas, légère : 127 ou 129 (de l'Hégire, comme sur la première lampe de Djerach), soit 744-745, ou 746-747 de notre ère. La date de cette première lampe était 125, soit une différence, en plus, de deux ou quatre années. Nos deux lampistes geraséniens peuvent donc être considérés comme contemporains. Étaient-ils concurrents, ou bien, au contraire, appartenaient-ils au même atelier? Il est difficile de répondre à cette question. Les deux lampes, si étroitement apparentées à tant d'égards, diffèrent, cependant, en un point qui a son importance. La première porte sous sa base une croix, attestant nettement la confession à laquelle appartenait l'ouvrier. La seconde ne présente au contraire, aucun signe apparent de christianisme; cette absence est d'autant plus remarquable que le céramiste a trouvé le moyen d'ajouter à la légende une étoile à huit rayons formée par l'enlacement de triangles symétriques et rappelant ce que les Arabes nomment le « sceau de Salomon »; il ne lui en aurait, certes, pas coûté davantage d'y figurer une croix, s'il l'avait voulu, au lieu de ce symbole pour ainsi dire neutre. Faut-il induire de là qu'à l'inverse du premier céramiste, il n'était pas chrétien? La physionomie des noms propres, quelque peu incertains, d'ailleurs, en eux-mêmes, de part et d'autre, ne permet pas de trancher la question catégoriquement. J'inclinerais pourtant plutôt à penser que, si le second céramiste, tout en étant le coreligionnaire du premier, n'a pas cru devoir, comme celui-ci, affirmer ostensiblement sa foi, c'est qu'il avait pour cela quelque bonne raison. Il pouvait, par exemple, tenir à ménager les susceptibilités de sa clientèle musulmane, qui n'avait peut-être pas vu, qui sait? d'un très bon œil la croix agrémentant le premier type de lampe mis en circulation à Djerach, deux ou quatre années auparavant, par un confrère plus hardi. Le « sceau de Salomon » ne pouvait, au contraire, qu'être favorablement accueilli par les secta-

teurs de l'Islam qui, aujourd'hui encore, attribuent à ce signe toute espèce de vertus talismaniques (1).

Il est intéressant, en tous cas, de constater par ce double exemple, que les céramistes arabes chrétiens de Djerach avaient, sous le règne des derniers Ommiades, conservé fidèlement, dans leur art industriel, les procédés et les formes de la fabrication byzantine. J'ai pu, du reste, constater, grâce à d'autres *lychnaria* à légendes arabes non coufiques recueillis dans mes recherches en Palestine, que cette survivance s'était maintenue beaucoup plus tard, jusqu'à l'époque même des croisades.

(1) On remarquera d'ailleurs qu'en le décomposant d'une certaine façon on y retrouve les éléments du motif cruciforme. On dirait même que l'artiste a ici accentué intentionnellement ce motif, en supprimant dans le complexe géométrique quelques-uns des traits d'intersection des triangles.

CLERMONT-GANNEAU.

L'ÉGLISE PRIMITIVE

A-T-ELLE LU PLUS DE QUATRE EVANGILES

Nul n'ignore quelles théories ont cours aujourd'hui dans les écoles protestantes libérales et même orthodoxes sur la formation du canon du Nouveau Testament, par quelles phases successives et largement espacées, les *logia* d'abord, puis les épîtres et les évangiles auraient été appelés à la dignité scripturaire, auraient pris pris place à côté de la loi et des prophètes comme livres inspirés, comme autorité normative. Cent ans, à peu près, nous dit-on, de la fin de la période apostolique jusqu'au milieu du second siècle, ont été nécessaires à cette élaboration. L'Ancien Testament aurait été l'unique Écriture pour les apôtres et les premières générations chrétiennes; et, si l'on consulte les écrits des Pères dont la datation peut être fixée au delà de 140, on peut voir, assure-t-on, que les œuvres des apôtres n'étaient pas regardées comme inspirées, n'étaient pas égalées à l'Ancien Testament. Seuls, les *logia* du Seigneur, mais dégagés du récit évangélique, de la rédaction personnelle de l'écrivain, de leur cadre en un mot, faisaient autorité dès les premiers jours et il faut aller jusqu'à l'*Homélie clémentine* pour trouver un fragment d'évangile qualifié d'Écriture.

Comment et pourquoi les écrits apostoliques, évangiles et épîtres, furent-ils haussés à la dignité de la loi et des prophètes? Sous l'influence des grands courants hérétiques qui modifièrent les conditions de la vie de l'Église, qui favorisèrent l'épanouissement de dogmes nouveaux, le canon du Nouveau Testament se constitua et quant à sa qualité d'abord et peu à peu quant à sa quantité. Marcion fut le premier, dit Harnack (1), qui basa sa théologie sur les écrits des Apôtres. En rejetant l'Ancien Testament, il se privait de tout appui scripturaire : aussi fut-il nécessairement amené à créer un nouveau canon, auquel il attribua la même valeur, la même dignité, qu'on prêtait ailleurs à l'ancien. La voie était indiquée; l'exemple de Marcion et plusieurs autres causes occasionnelles, qu'il serait trop long de rappeler ici, décidèrent la grande Église à créer, elle aussi, un nouveau canon, non pour l'opposer à l'ancien, comme l'avait fait l'hérétique de Sinope, mais pour le mettre sur le même plan. Le tétramorphe a une place importante dans l'histoire de ce canon; elle est même spéciale puisque sa destinée n'a pas pas été la même que celle des épîtres et des autres écrits. Harnack

(1) *Dogmengeschichte*, I, 304.

l'a racontée récemment (1) cette histoire spéciale, non pas au point de vue de la qualité scripturaire des quatre évangiles, mais de leur groupement et de leur diffusion. Nous croyons utile d'exposer les conclusions du savant professeur ; nous les soumettrons à un examen critique, car elles appellent de nombreuses réserves.

*
* *

« Que l'Église possède quatre évangiles de même valeur, voilà un fait auquel on est si habitué depuis 1700 ans qu'il ne provoque aucune réflexion même chez les esprits les plus réfléchis, et, cependant, ce fait est un des paradoxes les plus étranges, tant en lui-même que relativement aux temps anciens. » C'est ainsi que Harnack annonce l'importance du problème qu'il va étudier, qu'il se propose de mettre sous son vrai jour, en le dégageant d'un oubli presque deux fois millénaire. Les Églises dispersées dans l'Empire, serrées autour de l'apôtre fondateur et des traditions instituées par lui, confédérées plutôt que hiérarchisées, auraient eu un régime personnel et autonome. Chacune lisait son évangile, un évangile indigène, pour ainsi dire, auquel elle alimentait sa foi. Les vieilles chrétientés de la Palestine ne possédaient qu'un évangile. Il en était de même dans les communautés de Syrie, puisqu'il faut renoncer à l'hypothèse d'un Diatessaron, en usage chez elles. Les Églises égyptiennes, selon toute vraisemblance, et les chrétiens d'origine juive, nombreux dans ce pays, lisaient, traduit en grec, un évangile araméen d'origine palestinienne. Que la pratique de lire quatre évangiles ait commencé dans une de ces Églises d'où elle se serait ensuite répandue, cela est certain, dit Harnack ; le contraire serait un miracle littéraire. Le nombre quatre doit avoir une *préhistoire* cachée qui s'est déroulée non sans combat, bien qu'elle ne puisse se déchiffrer. Non seulement la pluralité des évangiles, mais aussi leur titre actuel, si singulier, couvre tout un état de choses ancien. Le mot κατὰ, continue Harnack, construit avec un nom d'apôtre, recèle un morceau d'histoire pour qui en veut étudier les diverses applications. Les dénominations archaïques καθ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους désignaient la patrie et les lecteurs de l'évangile. On les transforma en substituant un nom d'apôtre, et les évangiles ainsi nommés délogèrent les vieux évangiles indigènes. C'est ainsi que Harnack, dont l'esprit a été mis en éveil par le nombre 4 et par la transformation des titres, recherche la patrie du tétramorphe.

S'il est impossible de déterminer comment, à quelle date et dans

(1) *Alt. litt.* II, I, 681.

quelle Église les trois synoptiques se sont groupés, il n'en est pas de même pour la composition du tétramorphe lui-même. Le docte critique essaie cette reconstitution que nous exposerons brièvement. On connaît sa méthode de travail : il enveloppe sa question, pose ses repères et il n'aborde directement le problème qu'après avoir dégagé des points fixes et s'être assuré des zones parcourues.

La fin du second siècle est le premier de ces repères. Nous savons par Hippolyte, Tertullien, Clément d'Alexandrie et la lutte pascale que le canon des évangiles est constitué, que le tétramorphe est reconnu partout comme ayant une valeur exclusive, à Rome, dans l'Afrique du Nord, en Égypte, en Gaule et en Asie Mineure. A la façon enthousiaste dont Irénée parle des 4 évangiles, de la nécessité du nombre 4, on doit conclure que depuis longtemps il était établi, qu'il n'est pas son œuvre, qu'il n'a pas été créé sous ses yeux et que par conséquent, en l'an 155, il existait dans les Églises d'Asie. Après avoir tracé cette première ligne de démarcation, Harnack essaie d'indiquer une seconde série de repères ; il croit avoir trouvé un point d'attache des plus solides dans l'homélie clémentine. Cet écrit, d'après une théorie spéciale au professeur de Berlin, est l'œuvre du pape saint Soter (166). Ce pape aurait donc lu *l'évangile selon les Égyptiens;* il y aurait puisé les curieux *logia* que l'on connaît, entre autres le dialogue entre Salomé et le Seigneur. Pour lui, par conséquent, le tétramorphe n'avait pas encore une valeur exclusive. Il en est de même pour saint Justin, qui fait usage de *l'évangile de Pierre*. Si nous passons en Égypte, nous pouvons nous convaincre que Clément a encore des attaches à peine dissimulées avec les apocryphes. Il semble parler du tétramorphe comme d'une invasion récente ; le temps n'est pas loin où *l'évangile selon les Hébreux* était lu publiquement ; le peuple en sait les *logia* bizarres et Clément les cite et les annonce comme des surates classiques et universellement connues. Le cas de *l'évangile selon les Égyptiens* n'était pas différent. Ces deux évangiles indigènes qui pendant longtemps et seuls avaient eu les honneurs de la lecture publique venaient d'être délogés par le tétramorphe. Leur titre modeste, *évangile selon les Hébreux, évangile selon les Égyptiens,* les défendirent mal contre d'autres écrits qui portaient le nom des apôtres ou étaient garantis par eux. Vraisemblablement l'arrivée de ces derniers ne remontait pas au delà de trente ans, et il est probable que pendant la grande crise gnostique de 140 à 175, à la faveur des troubles généraux de cette époque, le tétramorphe avait opéré sa marche victorieuse et réussi à s'imposer dans toutes les Églises. Quant aux chrétientés grecques d'Antioche, nous ne savons rien de leur état. L'œuvre de Théophile, diatessaron et com-

mentaire, a subitement disparu, ce qui est assez surprenant. Toutefois à Rhossus, en l'an 206, *l'évangile de Pierre* était lu publiquement au service divin.

Le tétramorphe n'est donc pas né à Rome. Sa patrie ne peut être ni l'Égypte, ni la Syrie. D'où vient-il? d'Asie (1), répond Harnack. Irénée, le premier héraut du canon des évangiles, nous ramène aux traditions régnantes dans ces Églises asiates en l'an 155. Nous pouvons encore, ajoute le savant critique, remonter plus haut et trouver les traces d'une tension entre les synoptiques et le quatrième évangile, tension qui s'est terminée par une sorte de compromis. Harnack nous révèle enfin quelles sont les conditions requises, d'après lui, pour la création du tétramorphe. Il s'est constitué par la juxtaposition, la mise sur le même pied des synoptiques et de l'évangile de saint Jean. L'égalité religieuse et historique de celui-ci et de ceux-là est requise de toute nécessité. Or cette égalité aurait été lente à se faire dans ces Églises et non sans combat, à en juger par la relation de Papias sur l'évangile de saint Marc. Dans ces Églises d'Asie riches de l'apostolat de saint Paul, des belles années de l'épiscopat de saint Timothée, de la vieillesse séculaire et réfléchie de saint Jean, le quatrième évangile seul se lisait. Les discours de Jésus approfondis et ressouvenus par l'apôtre à la lumière d'une expérience religieuse déjà longue, fécondés par les enseignements christologiques de saint Paul, avaient abouti à l'éclosion de cet évangile et des grandes traditions d'Éphèse. L'évangile de saint Marc pénétra dans ce milieu asiate. Il fut critiqué, il subit un examen comparatif qui ne fut pas à son avantage; on pouvait douter s'il avait reçu l'approbation d'un apôtre, s'il avait été soumissionné en quelque sorte par saint Pierre; on ignorait les conditions de son origine. Beaucoup hésitaient à le recevoir. Le presbytre Jean fut obligé de prendre sa défense, à en juger par la tendance apologétique de son discours. Marc, sans doute, n'a pas rapporté la τάξις vraie des événements, dit le presbytre; mais il a fait preuve d'*acribie*, il est fidèle; il s'est appliqué à une seule chose : ne rien omettre de ce qu'il savait, ne pas fausser ce qu'il écrivait. S'il n'a retenu que les faits matériels, si les traits supérieurs font défaut, s'il y a absence de *pneumatisme* en un mot, c'est parce qu'il n'a pas vu le Seigneur, parce qu'aussi il n'a fait que reproduire les didascalies prêchées par Pierre à des gens simples à la simplicité desquels il fallait s'adapter, πρὸς τὰς χρείας. Marc n'est donc pas en défaut, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν. Le presbytre Jean lave donc l'auteur du second évangile de toute erreur subjective, volontaire, bien que le fonds

(1) Harnack n'aurait-il pas trouvé la première indication de son hypothèse dans les *Acta Timothei?*

objectif ne lui semble pas parfait. Harnack a le premier découvert toute la portée de ce vieux dire dont l'importance avait échappé en partie aux critiques préoccupés avant tout de la relation sur saint Matthieu. Il a trouvé une leçon d'histoire qu'il a abondamment exploitée. Le premier évangile semble avoir été reçu sans critique, grâce à son titre d'écrit apostolique. Mais il s'en faut, déclare Harnack, que les deux premiers synoptiques, même accrédités, fussent égalés à l'évangile de Jean qui maintenait sa hausse extraordinaire. Il était nécessaire, pour que le tétramorphe fût constitué, que l'équilibre fût établi. Les attaques que dirigèrent les Aloges contre l'évangile de Jean, au nom des synoptiques, abaissèrent son prestige. La haute estime dont il avait été favorisé n'avait-elle pas provoqué le mouvement montaniste et la catastrophe des Églises de Phrygie et d'Asie? On risqua un compromis, car on ne voulut pas exclure cet évangile, et le résultat de ce compromis fut la création du tétramorphe (1).

N'entrons-nous pas vraiment dans l'histoire de la formation de ce tétramorphe? ajoute le professeur heureux de sa découverte. Pouvons-nous pénétrer plus profondément dans cette origine? Cette création se fit entre 120 et 140, difficilement plus tôt, difficilement plus tard. Le recueil n'a pas encore une dignité canonique, scripturaire; il n'aura pas immédiatement et partout une valeur exclusive. Ces deux privilèges lui seront acquis dans le cours du second siècle, quand il aura réussi à déloger les vieux évangiles indigènes et les aura rendus suspects. Telles sont résumées, aussi fidèlement et aussi brièvement que possible, les vues générales du professeur de Berlin sur la formation du canon des évangiles.

*
* *

Il nous faut vérifier les points de départ de cette induction, l'exactitude des détails spécialement en ce qui concerne l'état des Églises au point de vue de la lecture des évangiles. Nous nous demanderons ensuite si l'auteur n'a pas joué trop aisément avec les infiniment petits, si les indices historiques dont il a fait usage n'ont pas été surfaits, s'il n'y a pas quelques oublis dans cette vaste enquête, oublis assez graves soit pour atténuer la rigueur de ses conclusions, soit même pour les modifier, enfin si la polémique des Aloges a pu être un facteur aussi important dans la formation du tétramorphe.

Chaque Église lisait son évangile, c'est une loi à peu près universelle, et parmi ces évangiles, il en est qui ont disparu, que les géné-

(1) On nous permettra de remarquer dès maintenant combien semble étrange ce mouvement de bascule avec alternative de hausse et de baisse qui se termine par le repos dans l'équilibre.

rations suivantes ont écartés comme apocryphes; tel est le début, on s'en souvient, de l'induction de M. Harnack. Cela ne serait possible que dans l'hypothèse où les différentes Églises auraient été sans relations, je ne dis pas hiérarchiques, mais de doctrine et d'édification. Or, s'il est permis de juger des liens qui unissent les Églises confédérées de cette période, à la lumière des temps apostoliques, un commerce incessant a dû unir toutes les communautés chrétiennes. Nous parlons surtout des Églises maritimes desservies par une navigation organisée et des Églises centrales sises près des fleuves et des grandes voies romaines. La vie intense des communautés que nous révèle la *Didaché*, le rôle actif des prophètes et des apôtres voyageurs qui, à l'exemple de saint Paul, sans cesse font la visite des Églises, au point de devenir des personnalités encombrantes, nous disent assez que l'isolement n'a pas pu exister. La formule qui au besoin aurait préservé de la solitude les communautés primitives, qui de bonne heure devait les grouper, avait été énoncée par saint Paul. Elle était prégnante en quelque sorte de leur unification hiérarchique prochaine, de leur catholicité future. Dès la première épître aux Corinthiens, l'Apôtre les embrasse toutes comme un grand organisme; tous les frères sont des saints, ils ne constituent qu'un seul corps dont le Christ est la tête; membres de ce corps, ils sont essentiellement unis au Christ, essentiellement aussi unis entre eux; et le fait que saint Ignace, simple évêque d'Antioche, salue toutes les Églises qu'il rencontre dans sa longue traversée, connaît leurs traditions et les exhorte à l'unité dans la foi, nous montre combien avait été fécond le point de vue de l'Apôtre.

Du reste, il nous suffit, pour vérifier cette première donnée de M. Harnack, d'établir la carte géographique de l'expansion des synoptiques jusqu'en l'an 140, date assignée par lui au mouvement d'invasion du tétramorphe, et de suivre la marche parallèle de l'évangile de saint Jean, qui partout est lu simultanément avec les autres.

Si les synoptiques sont dépendants les uns des autres, quelle que puisse être cette dépendance, il faut conclure qu'en l'an 80, date probable de l'œuvre de saint Luc, l'évangile de saint Matthieu et celui de saint Marc avaient franchi les limites de leur patrie d'origine et circulaient déjà à Antioche. Nous ne voulons pas insister sur ce point, nous préférons relever les traces (1) des synoptiques dans les écrits des Pères antérieurs à l'an 140. Il est certain que l'évangile de saint Matthieu était connu à Rome vers la fin du premier siècle. Saint Clément,

(1) Nous les recherchons à la suite de B. Weiss dont les tendances radicales en fait d'histoire du canon sont connues, dont l'autorité, par conséquent, ne peut être mise en doute par M. Harnack.

en effet, cite une série de *logia* dont le moule est caractéristique. Il circulait même en Égypte, au début du deuxième siècle, puisque l'auteur de *l'épître de Barnabé* (1) vraisemblablement en fait usage. Qu'en Asie, dans le domaine presque fermé des traditions johannines, il fut accueilli et bien accueilli, nous le savons par la relation du presbytre Jean qui en a connu des traductions fragmentaires. L'évangile de saint Luc avait pénétré à Rome probablement peu de temps après sa composition; nous ne croyons pas comme Weiss qu'on puisse mettre en doute avec raison l'origine lucanienne de certains *logia* rapportés par saint Clément. Il était lu certainement en Égypte, puisque *l'épître de Barnabé* en est tributaire. La forme des *logia* qu'a retenus la *Didaché* atteste la présence du même évangile dans les cercles palestiniens et syriens. Nous passons sous silence les citations de *l'homélie clémentine,* puisque la date et l'attribution de cet écrit sont mises en cause. Le champ d'expansion de l'évangile de saint Marc, autant que nous pouvons en juger, est plus restreint. Saint Ignace l'a-t-il cité (2), on ne saurait le dire avec certitude. Quoi qu'il en soit, au tournant du premier siècle, il venait en Asie et donnait lieu au conflit dont nous a parlé Papias. Ainsi en Asie, à Rome, à Antioche, en Palestine, à Alexandrie, au commencement du deuxième siècle, on lisait certainement les évangiles écrits par les apôtres ou garantis par eux, des évangiles dont le caractère catholique, au sens précis du mot, ne pouvait être méconnu. Cette expansion si rapide dont nous ne pouvons surprendre les débuts semble d'une importance considérable ; on peut se demander, en effet, quelle pouvait être l'attitude des évangiles locaux, un peu extravagants, comme *l'évangile de Pierre, les évangiles selon les Hébreux* et *les Égyptiens* mis en présence de ceux-là. Pourquoi M. Harnack ne s'est-il pas posé cette question?

La marche du quatrième évangile a été parallèle à celles des synoptiques. Tous se sont rencontrés dans les principales Églises, et on ne voit pas que leur contact ait provoqué un conflit et que le petit orage d'Asie contre saint Jean ait eu son retentissement dans les autres provinces. Pour déterminer le mouvement d'expansion de cet évangile, nous faisons appel (3) aux épîtres de saint Ignace, à l'épître de Barnabé, à la *Didachè,* au pasteur d'Hermas, c'est-à-dire à des écrits dont on ne peut abaisser la composition au delà de l'an 140. Si le *terminus ad quem* du quatrième

(1) IV, 14.

(2) Eph. XVI, 2.

(3) Nous ne voulons pas discuter l'âge de ces écrits, principalement pour ce qui regarde l'*épître de Barnabé*, la *Didachè* et l'*homélie Clémentine*. Harnack cependant n'a pas prouvé la dépendance de la *Didachè* vis-à-vis de *Barnabé*. L'assimilation de l'*homélie Clémentine* avec la lettre du pape saint Soter est à bon droit rejetée par tous les critiques.

évangile est l'an 110, comme le veut M. Harnack, il faudrait croire que son arrivée a été très prompte, presque instantanée, et qu'il s'y est imposé de suite. Saint Ignace, en effet, a eu le temps de se l'assimiler complètement, ses lettres en sont témoins. Or on sait qu'Antioche est la patrie des premières catéchèses orales, que là, elles sont formées et fixées dès l'exode des apôtres et la fondation de cette Église. Depuis longtemps, par conséquent, le courant synoptique y prédominait; or nous le retrouvons combiné chez saint Ignace avec le courant johannique. Le quatrième évangile, d'importation asiate, était lu simultanément avec d'autres évangiles dans ces Églises grecques d'assez grande culture, et cela dès le premier ou le second *decennium* du deuxième siècle. Si le premier berceau du tétramorphe doit se chercher en Asie, n'en retrouvons-nous pas un second dans la grande Église de Syrie.

L'Église limitrophe de Palestine, d'où la *Didachè* semble sortie, lisait aussi ce même évangile. Il y était accrédité depuis longtemps sans que ce voisinage un peu supérieur ait porté préjudice à la valeur de la tradition synoptique. On sait que les prières eucharistiques de *Didachè* sont *saturées*, le mot est de Weiss, de pensées et d'inspirations johanniques; et on ne peut mettre en doute que l'auteur de ces formules liturgiques n'ait connu l'évangile lui-même et non pas seulement les traditions orales, puisqu'il cite les réflexions personnelles de l'évangéliste.

Si Antioche a reçu, pour ainsi dire, la première édition de l'évangile de saint Jean, si, quelques années plus tard, la Palestine en faisait usage, Alexandrie ne pouvait lui refuser l'entrée de ses églises et de ses écoles. Sans parler des témoignages que nous ont laissés les hérétiques, il nous suffit de constater que l'épître de Barnabé a été influencée à la fois par les synoptiques et par Jean. On ne doute plus que cet écrit alexandrin soit imprégné de substance johannine. Avant l'an 140, cet évangile pénétrait dans Rome. Il avait été lu par le *pasteur d'Hermas*, peu accessible aux nouveautés, comme l'on sait; il avait rafraîchi l'imagination terne et dépeuplée du vieil auteur auquel il inspirait une christologie très en progrès. Voilà quelle a été l'expansion du quatrième évangile. Ce n'est donc pas le vaisseau fantôme parti pour des croisières inconnues dans des océans sans lumière, qui disparaît pendant de longues années pour reparaître soudain. Bien que les documents soient rares, que les dates précises nous manquent (1), nous avons pu reconstituer l'itinéraire de cet évangile, fixer ses principales escales dans les Églises maritimes qui sont aussi les Églises mères.

(1) Nous avons accepté la chronologie qui nous était la moins favorable.

M. Harnack a négligé ces faits d'une importance considérable, croyons-nous, pour ce qu'il appelle la préhistoire du tétramorphe. La description des Églises primitives à évangile unique et indigène appelle donc bien des réserves; elle nous semble même anti-historique pour les premières années du deuxième siècle. Peut-on concevoir, du reste, que l'*évangile selon les Égyptiens,* par exemple, soit resté l'évangile unique des chrétiens d'Alexandrie jusqu'au milieu de ce siècle? Pouvait-il maintenir sa primauté, si jamais il a eu cette primauté, en présence de l'évangile de saint Luc et celui de saint Jean? En second lieu, cette diffusion si prompte, si étendue, du quatrième évangile dès sa composition, son acceptation immédiate, sans secousse, ne permettent pas d'attacher à la polémique asiate une importance décisive pour l'origine du tétramorphe. Que dans les autres Églises cette polémique soit restée sans écho, que là où les fidèles avaient depuis longtemps alimenté leur foi dans les traditions des synoptiques, l'évangile de Jean soit reçu sans conteste et sans opposition, ces deux faits semblent plus dignes de mémoire et d'intérêt que le petit conflit rapporté par Papias au sujet de saint Marc (1). Ce conflit, du reste, ne peut avoir l'importance qu'on veut lui donner. On doit noter, si l'on veut en connaître la cause, qu'il est restreint à saint Marc, que saint Matthieu n'est pas mis en cause. Pourquoi? Parce qu'il était naturel d'examiner et de confronter un évangile inconnu, œuvre d'un disciple presque inconnu dans les Églises d'Asie et qu'on pouvait émettre des doutes sur l'approbation dont cet évangile avait été l'objet de la part d'un apôtre.

*
* *

Le tétramorphe a été constitué, d'un côté, par le groupement des synoptiques qui, eu égard à leur origine apostolique directe ou indirecte, font autorité dès les premiers jours, et de l'autre par le contact du courant johannique avec celui des synoptiques et leur fusion. Nous avons montré, croyons-nous, que les évangiles de saint Mathieu, de saint Marc et de saint Luc, largement répandus dès le dernier quart du premier siècle, *avaient pris position* dans les diverses Églises avec la prérogative souveraine d'être les œuvres des apôtres. Il n'y a donc pas de place pour les *évangiles des Égyptiens, des Hébreux* et *de saint*

(1) On ne peut pas ne pas être étonné de ce courant johannique qui circule partout dans les principales Églises dès les premières années du deuxième siècle. On ne mentionne nulle part, en ce temps, une rupture d'harmonie avec les synoptiques. Les diverses communautés chrétiennes étaient donc mûres pour le recevoir. Aussi des critiques prêts à sacrifier l'histoire à ce qu'ils appellent l'exigence des idées, ont été si frappés de ce fait qu'ils ont regardé le quatrième évangile comme l'éclosion naturelle et spontanée de germes préexistants, le fruit des spéculations christologiques ambiantes.

Pierre. Il nous reste à montrer que ces évangiles apocryphes n'ont pas le caractère d'écrits primitifs; ils naissent et pullulent avec les hérésies alexandrines ou syriennes chez lesquelles ils font autorité, bien que les Églises orthodoxes les consultent comme documents historiques et leur empruntent quelques-uns de leurs *logia*.

L'évangile selon les Hébreux est d'une importance exceptionnelle pour l'histoire du tétramorphe, eu égard à son crédit qui a été extraordinaire et à son antiquité. Cet évangile est encore pour Eusèbe un ἀντιλεγόμενον; on sait la valeur de ce qualificatif chez l'historien de Césarée. Il aurait donc été accepté et lu dans des églises (1) comme Écriture, ou, du moins, au même titre que les évangiles canoniques; mais la majorité l'ayant ou ignoré ou exclu, il fut condamné à disparaître. Il a donc fait autorité dans des communautés chrétiennes orthodoxes, qui l'ont considéré comme source authentique des *logia* et des miracles de Jésus. Il a été victime du tétramorphe et injustement dépossédé de son crédit : telle est la difficulté.

Nous reconnaissons d'abord que le cas de cet évangile diffère essentiellement de celui de *l'évangile selon les Égyptiens* et de celui *de Pierre;* il est tout à fait spécial. Pour le juger et, partant, pour réduire à sa vraie valeur l'objection proposée par les critiques, il importe de déterminer avant tout l'origine de cet écrit et d'examiner son contenu. Nous n'apporterons ici que des conclusions brièvement motivées, pour ne pas donner à ce travail des proportions trop étendues.

Cet évangile est-il indépendant des synoptiques? A-t-il un caractère vraiment personnel? Est-il, en somme, une individualité? Serait-il au contraire dépendant de saint Matthieu soit comme une traduction soit comme un Targum? Tel est le problème préliminaire au sujet duquel nous trouvons aux prises les meilleurs critiques, Harnack et Zahn. L'un et l'autre consentent à dire que *l'évangile des Hébreux* ne peut dépendre du texte canonique de saint Matthieu, qu'il n'a pas été composé, retravaillé d'après lui; Harnack trouve les arguments de Zahn sur ce point pénétrants et décisifs; mais les deux savants se séparent de suite sur les relations possibles de notre apocryphe avec le texte primitif de saint Matthieu. Harnack affirme que *l'évangile selon les Hébreux* en est complètement indépendant, qu'il marche de pair avec saint Matthieu et saint Luc, qu'il représente relativement à l'histoire et aux *logia* du Seigneur le même degré, la même étape dans la fixation de la tradition. Il aurait pu être écrit de l'an 65 à l'an 100. Zahn, au contraire, le considère comme dépendant étroi-

(1) Eusèbe nous dit qu'il est *l'évangile des Hébreux*, mais il insinue que d'autres le lisent et l'apprécient.

tement de Matthieu hébreu; il serait vis-à-vis du texte canonique une sorte de doublet. Les deux points de vue sont, on le voit, nettement opposés. Quelles raisons ont donc décidé Harnack à se séparer de son collègue d'Erlangen? Pour le considérer comme un doublet, dit-il, il faudrait : 1°) qu'il contienne les deux premiers chapitres relatifs à la conception surnaturelle, 2°) que toutes les citations de saint Matthieu se trouvent dans l'évangile des Hébreux, 3°) qu'on puisse interpréter le silence de saint Jérôme comme un témoignage en faveur de l'identité essentielle des deux évangiles. Enfin, ajoute-t-il, la stichométrie de Nicéphore, laquelle attribue 2.200 lignes *à l'évangile hébreu* et 2.500 à saint Matthieu, s'oppose à l'hypothèse du « doublet ». Ce sont là, semble-t-il, de grosses exigences. Notons que tous les dires des écrivains ecclésiastiques, si dissonants et si ondoyants soient-ils sur bien des points, s'accordent pour reconnaître la parenté de *l'évangile Hébreu* et de saint Matthieu; on l'a même confondu avec l'original de saint Matthieu et le « *ut plerique autumant* » de saint Jérôme est assez significatif (1). Le même auteur qui l'a lu et l'a traduit vraisemblablement, a pu longtemps douter s'il avait entre les mains le texte sémitique du premier évangile. Il prend soin de noter les variantes caractéristiques; il en rapporte même d'un intérêt secondaire, et après l'avoir parcouru du commencement à la fin, il n'en a relevé qu'un très petit nombre. Nous ne voudrions pas exagérer l'importance de cet argument; mais il est loin d'être sans valeur.

Toutes les autres difficultés qu'oppose Harnack à Zahn ont pour point de départ l'identité absolue du texte canonique de saint Matthieu avec le texte original. La stichométrie de Nicéphore, en effet, ne ferait difficulté que si l'on attribue la même étendue matérielle à la version et à l'original. Harnack ne partage pas, semble-t-il, cette dernière manière de voir; il doit admettre, si les souvenirs de nos lectures sont exacts, que le texte grec canonique a été retouché et amplifié. Par conséquent, l'évangile des Hébreux peut dépendre de l'original de saint Matthieu et n'avoir pas la même stichométrie que le texte grec que nous lisons. Quant à nous qui admettons l'identité à peu près complète entre la version et le texte hébreu du premier évangile, nous devons répondre aux objections proposées. Harnack met en doute la présence des récits de la conception surnaturelle dans *l'évangile*

(1) Nous sommes surpris d'entendre dire par B. Weiss (Einleitung, 45, 5) que Clément et Origène considèrent *l'évangile hébreu* comme indépendant de saint Matthieu, et ignorent toute parenté entre les deux écrits. C'est bien exagérer le sens et la portée des trois mots qui introduisent une citation de cet évangile. Et nous ne comprenons pas pourquoi le silence des Alexandrins éclairerait davantage sa nature et sa composition, que les nombreuses notules, le « *plerique autumant* » de saint Jérôme.

selon les Hébreux; ces réserves nous surprennent puisque les Nazaréens admettaient cette conception surnaturelle. Ils ne lisaient que cet évangile; ils ne connaissaient la vie de Jésus que par ce seul document; il eût été bien étonnant qu'ils aient dû recourir à la tradition orale pour apprendre le mystère de la naissance et qu'ils ne l'aient pas trouvé dans leur biographie du Seigneur. Quant aux autres impossibilités mises en avant par Harnack, elles dérivent de la stichométrie de Nicéphore. Pourquoi lui donner une confiance illimitée, puisque des fautes même anciennes n'y sont pas rares, comme l'a montré Zahn? Du reste les proportions de cette stichométrie ne concordent pas toujours, il s'en faut, avec les autres qui nous sont connues. Nous croyons donc que ceux qui nient la dépendance de *l'évangile selon les Hébreux* vis-à-vis du texte primitif de saint Matthieu n'ont pas motivé assez sérieusement leur opinion; Zahn, qui affirme la parenté étroite entre les deux écrits, nous semble avoir donné des arguments solides et à peu près démonstratifs.

Si *l'évangile des Nazaréens* dépend de saint Matthieu, s'il est un parent aussi rapproché, un doublet de notre texte canonique, pourquoi a-t-il été rejeté du canon et dépossédé de son droit ancien, tandis que l'autre a eu tous les honneurs? Pour répondre à cette question fondamentale, nous devons passer à l'examen de son contenu, le comparer avec le premier évangile et rechercher quel est entre les deux textes celui qui est primitif, celui qui est retouché, retravaillé et par conséquent déparé. Nous nous trouvons en présence d'un conflit d'opinions, de jugements contradictoires sur l'antiquité de tel ou tel *logion;* mais on peut dire d'une façon générale que les critiques et les conclusions de Resch semblent décisives, à savoir que *l'évangile selon les Hébreux* n'a pas la simplicité primitive du texte de saint Matthieu, qu'il a été déformé, glosé au point de vue judaïque, qu'il confine au grandiose extravagant et même au grotesque.

On nous permettra d'examiner ici quelques-uns de ces *logia*, les plus caractéristiques. Le premier est relatif au baptême de Jésus (1). Sa mère et ses frères lui font une petite scène de famille pour qu'il aille confesser ses péchés; ils veulent l'entraîner et lui demandent de les accompagner. Jésus s'excuse; il n'est pas conscient d'avoir péché, toutefois, il consent à les suivre par humilité, alléguant son ignorance possible. On connaît le texte de saint Matthieu. A Jean qui refuse de le baptiser, Jésus répond que lui Jean est bien dans son rôle

(1) *Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei : « Johannes baptista baptizat in remissionem peccatorum ; eamus et baptizemur ab eo. » Dixit autem eis : « Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est ».*

de baptiste et que lui-même est dans le sien en recevant le baptême. Harnack attribue l'antiquité au texte de l'évangile des Hébreux; c'est un trait, dit-il, qu'on écarte plus tard, mais qu'on n'ajoute pas en parlant du doute qui subsiste sur l'ignorance de Jésus relative à son innocence. Il nous semble, au contraire, que des deux aveux le plus humble est celui que nous rapporte l'évangile canonique. Jésus en se présentant spontanément au baptême « en rémission des péchés », en disant à Jean qu'il vient là pour faire son devoir, pouvait passer aux yeux de lecteurs très simples, comme pécheur, réellement conscient de ses fautes. Dans *l'évangile hébreu*, il ne songe nullement au baptême qui n'est pas fait pour lui; il n'en a pas besoin, car il ne se souvient pas d'avoir péché; toutefois, par humilité, il suivra sa mère et ses frères, et prétextera son ignorance possible. Celui qui a refait ce logion semble avoir voulu expliquer pourquoi Jésus a reçu le baptême de pénitence; on comprend aisément que quelques chrétiens aient pu croire que Jésus ait péché avant son baptême et sa consécration comme Messie; le correcteur aurait voulu réagir contre ce courant. Du reste, les trois synoptiques s'accordent pour représenter la démarche de Jésus comme spontanée. Il se présente à Jean de lui-même; il se plonge dans les eaux du fleuve et à sa sortie, la voix du Père se fait entendre pour le consacrer et le bénir. Dans *l'évangile selon les Hébreux*, les événements ont un tout autre aspect. Jésus va au baptême entraîné par sa mère et ses frères, à contre-cœur; en sorte qu'il ne doit la haute manifestation messianique qu'à un hasard, à un entraînement de famille, à une obéissance passive. Il y a donc disparate entre l'épisode du baptême et l'épisode de l'apparition céleste, disparate accentuée encore par l'hyperbole du discours prêté à la voix divine. Les deux faits semblent avoir été retravaillés par un auteur qui n'a pas su les harmoniser, qui en exagérant les contrastes, a rompu le lien si naturel que nous trouvons chez les synoptiques.

Nous croyons avoir démontré que la déclaration de Jésus qui se refuse au baptême a été retravaillée. Cela ressort encore du fait que le *logion* qui suit (1), qui en quelque sorte fait couple avec cette déclaration, est, de l'aveu de tous, moins primitif et amplifié. On fait remarquer que Jésus a reçu la plénitude du Saint-Esprit d'une façon permanente; les prophètes ne l'ont reçu qu'en passant et en quantité dosée. Le « *primogenitus* » est ancien, dit Harnack; nous ne le nions

(1) *Factum est autem, quum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus Sancti et requievit super eum, et dixit illi : « Fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum. »*

pas ; mais il est pris ici dans un sens tout à fait différent; tandis que chez saint Matthieu et saint Luc, Jésus est le premier-né par rapport à Marie, ici il est le premier-né du Saint-Esprit. Cette primogéniture se rapprocherait davantage de saint Paul, de celle de l'épître aux Hébreux et plus encore, croyons-nous, des théories rabbiniques sur la précxistence.

Dans le troisième *logion* (1) que nous rapportons, Jésus appelle l'Esprit-Saint sa mère; il raconte à ses disciples comment cette mère le saisissant par un de ses cheveux, l'a transporté récemment sur une haute montagne. Jésus ne reconnaît plus Marie comme sa mère ; sa génération humaine est laissée dans l'ombre; le Saint-Esprit qui a coopéré à sa conception est considéré comme un principe féminin : si grande est la force de cet esprit, si svelte, si impondérable est le corps de Jésus que l'enlèvement de ce dernier peut se faire par un seul cheveu. Combien un récit de mauvais goût, ces aventures grotesques nous éloignent de la simplicité et de la haute tenue des synoptiques! Peut-on ne pas reconnaître le jeu d'imaginations naïves et désordonnées?

Nous citerons un dernier fragment de l'évangile selon les Hébreux, l'apparition du Seigneur à Jacques (2). Jacques a juré à l'heure où le Seigneur « a bu son calice » de ne pas manger jusqu'à ce qu'il l'ait vu ressuscité. On a voulu faire ressortir la grandeur de sa foi et de son espérance au moment où tous les autres désespèrent; seul il a juré, parce que seul il est convaincu que le Seigneur ressuscitera ; aussi il est privilégié, puisque c'est à lui que le maître se montrera le premier. Le récit est tendancieux; l'intention de glorifier et d'exalter l'apôtre judaïsant par-dessus tous est évidente. Harnack reconnaît, lui aussi, que nous sommes dans la légende, à l'époque des honneurs posthumes.

Il y a des retouches, il y a des logia artificiels et tendancieux, tous les critiques s'accordent à le dire. L'impression générale qui se dégage de ces quelques fragments est que *l'évangile hébreu* n'a pas conservé la simplicité primitive. Jésus est le premier-né du Saint-Esprit, attendu depuis des siècles, destiné à régner pour toujours. Sa mère, depuis son baptême, est l'Esprit. Sa personne et son rôle ont été amplifiés et agrandis, adaptés aux conceptions juives; on ne recule

(1) « Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ. »

(2) *Dominus autem cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei; juraverat enim Jacobus se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem Domini* (*Sophronius* ὁ κύριος) *donec videret eum resurgentem a dormientibus.* Rursusque post paululum : *Afferte, ait Dominus, mensam et panem.* Statimque additur : *Tulit panem et benedixit ac fregit et dedit Jacobo justo et dixit ei : « Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus. »*

même pas devant l'extravagant et le bizarre. Jacques est le premier des apôtres ; il domine les autres par sa foi et par le privilège d'être le premier témoin de la résurrection. La christologie qui dépasse celle des synoptiques n'est pas apparentée avec celle de saint Paul, encore moins avec celle de saint Jean, elle ne peut s'expliquer par elles ; elle a donc dû se développer à part, en dehors des grandes Églises, spécialement des Églises grecques de Syrie. Dérivé de saint Mathieu, notre apocryphe a été l'évangile unique des *Nazaréens* qui n'ont pas craint de le gloser et de le défigurer. Nous croyons qu'il faut chercher dans ce fait la cause de son exclusion. Son sort, du reste, ne doit pas se séparer du sort de l'Église qui le lisait. L'historien est surpris de ne pouvoir fixer le moment précis où les judéo-chrétiens furent en dehors de la grande Église. Il oublie de considérer que la rupture des Nazaréens n'a pas été violente et brusque ; elle s'est faite sans secousse, insensiblement. Ce groupe de fidèles établis sur les rampes des montagnes de Galaad et sur les plateaux du Hauran et de la Batanée brisèrent peu à peu le lien qui les unissait aux autres communautés et par conséquent avec le grand courant de vie et de doctrine qui circulait chez elles. Un voyageur venu après beaucoup d'autres qui n'avaient rien vu, constata que la vie était éteinte, que toute communion d'idées avait cessé ; ces chrétiens modestes à tous égards s'étaient eux-mêmes lentement et silencieusement exclus de l'orthodoxie. Il en fut de même de leur évangile ; les retouches furent faites d'abord discrètes, puis on les multiplia. Ce ne fut que longtemps après qu'on remarqua que cet évangile était transformé, surchargé de conceptions bizarres, en désaccord avec les autres évangiles catholiques : on devint méfiant, puis il partagea le discrédit dans lequel était tombée l'Église qui le lisait ; il cessa d'être orthodoxe quand les Nazaréens cessèrent d'être orthodoxes. Les Églises provoquées par les hérésies du second siècle furent amenées à fixer leur canon. Elles trouvèrent un évangile apparenté avec saint Matthieu, mais déparié en quelque sorte et défiguré ; elles le rejetèrent. Qu'y a-t-il d'étonnant ?

Ce serait ignorer les premières lois de l'histoire ecclésiastique que d'exiger un décret d'une autorité officielle, intervenant par à coup et imposant un canon fixe à toutes les Églises. Chacune chercha à raccorder ses traditions aux traditions communes ; le travail fut long, il exigea sinon un siècle, au moins de nombreuses années et ne fut pas poursuivi partout avec la même promptitude. Ce n'est pas en un jour que *l'évangile selon les Hébreux* fut exclu de la lecture publique dans les Églises où il avait été reçu. De plus, bien qu'on sût qu'il n'appartenait pas aux évangiles « livrés » par la tradition, selon le mot de Clément

d'Alexandrie, on aimait à le citer ; ses *logia* avaient tellement été répandus par les catéchèses qu'on les rappelait souvent. On pouvait croire aussi que, si la source n'était pas pure, elle contenait cependant des paroles authentiques du Seigneur. Du reste, on se montra d'autant moins méfiant à son égard, qu'il ne fut jamais jugé hérétique et dangereux au même degré que *les évangiles selon les Égyptiens et que l'évangile de Pierre.*

Nous avons déjà affirmé que *l'évangile des Hébreux* et *l'évangile des Égyptiens*, avaient une histoire distincte et qu'il fallait nettement séparer leur cause. Le premier, en effet, dépend d'un évangile canonique ; il avait été lu par une Église qui longtemps avait passé pour orthodoxe. Le second, au contraire, est un évangile de sectes et il en porte les marques, lesquelles nous semblent hors de conteste. Harnack le déclare l'évangile de tous les chrétiens indigènes d'Égypte. Il part de l'examen du titre. C'est *l'évangile selon les Égyptiens;* par conséquent, dit-il, il était lu universellement et exclusivement; et, du reste, comment Clément d'Alexandrie aurait-il pu le nommer ainsi, s'il eût été l'évangile de petites Églises hérétiques? Son histoire peut se résumer de la façon suivante, d'après Harnack. Il aurait été seul lu d'abord ; puis on aurait toléré à côté de lui le tétramorphe ; évincé par celui-ci, il serait peu à peu tombé dans le discrédit qui s'attachait aux évangiles apocryphes.

Est-il vraiment légitime de prendre comme base d'induction un titre obscur, qui est presque une énigne, et d'expliquer, de la sorte, le caractère et l'extension d'un écrit? N'est-il pas plus critique d'aborder le contenu de ce livre immédiatement et de s'éclairer des témoignages historiques, s'il s'en présente? Nous croyons avoir établi que parmi les évangiles canoniques, celui de saint Luc et celui de saint Jean sont connus en Égypte, dès le premier tiers du second siècle. Nous ignorons complètement si, à la même époque, l'évangile selon les Égyptiens était composé ; et quand bien même il aurait circulé, on peut se demander quelle pouvait être son attitude en face de deux évangiles catholiques, c'est-à-dire acceptés dans toutes les Églises, œuvres d'apôtres et de disciples d'apôtres. Harnack fixe ensuite la date de notre apocryphe, de la fin du premier siècle à l'an 130 ; son caractère d'écrit anonyme est une preuve de sa haute antiquité, dit-il. Ainsi cet écrit aurait été le premier évangile d'Égypte, et les Églises de ce pays n'auraient connu, jusqu'au second siècle, que la catéchèse orale, alors que les Églises voisines lisaient déjà plusieurs évangiles. D'un autre côté, si les biographies du Seigneur qu'on devait plus tard nommer canoniques avaient déjà circulé en Égypte, on doit rechercher pourquoi elles auraient été

évincées. Il répugne du reste de regarder notre apocryphe comme la première fixation de la catéchèse orale. Il suffit, pour s'en convaincre, de nommer ses lecteurs et d'examiner les quelques textes qui nous ont été conservés. Il est lu par les *Naasséniens*, par quelques *Valentiniens* et surtout par les *Encratites*. Clément, dont on connaît la curiosité et l'esprit syncrétique, ne semble pas l'avoir eu entre les mains; il ne le cite que d'après le dire de Cassianos et d'un certain Théodotos. Il fallait donc qu'il fût bien rare. Origène semble nous le dire (1) : « *Ecclesia quattuor habet evangelia, hæreses plurima, e quibus quoddam scribitur, secundum Aegyptios* ». Puis, après avoir cité plusieurs apocryphes, il ajoute : *et alia plura legimus, ne quid ignorare videremur propter eos, qui se putant aliquid scire, si ista cognoverint* ». Le docteur Alexandrin a donc pris soin de le chercher et d'en faire une mention spéciale. Il est plus juste de le regarder, croyons-nous, comme un livre de sectes, réservé à des initiés qui ont la prétention de connaître des *logia* mystérieux et de détenir l'intelligence vraie des pensées de Jésus. Du reste, les paroles prêtées au Seigneur, sont caractéristiques; on lui fait enseigner la métempsycose; il aurait dit de lui-même qu'il est identique au Père, identique au Saint-Esprit; on met sur ses lèvres l'étrange discours contre le mariage. Ces *logia* tendancieux ne nous reportent-ils pas aux périodes troublées de la gnose, où l'hérésie se permettait toutes les audaces? Comment Harnack ose-t-il dire que cet évangile était lu par tous les chrétiens indigènes d'Égypte et regarder par conséquent toutes les Églises de ce grand pays comme entachées d'hérésies aussi grossières dès la fin du premier siècle? N'est-ce pas vraiment bouleverser l'histoire des origines chrétiennes sans motif, puisque les docteurs d'Alexandrie, Clément et Origène, ignorent complètement un tel état de choses et qu'on chercherait en vain des traces d'une déviation aussi radicale et aussi étendue?

On s'est demandé si l'auteur de *l'Homélie clémentine* avait connu cet Évangile et s'il y avait puisé directement le curieux *logion* du chapitre XII. Des réserves ont été formulées ici même, dans cette Revue (2), avec autorité. Ce *logion* serait rapporté inexactement, incomplètement et à contresens. Notre auteur lui donne en effet une signification qui violente le contexte de *l'évangile selon les Égyptiens*, et s'il avait eu sous les yeux le dialogue complet de Salomé, il lui eût été difficile de dégager ce texte de son ambiance encratite et de lui prêter un sens moral très haut. Qu'il nous suffise de rappeler la conclusion de M. Batiffol. « On peut donc dire que la *Secunda Clementis* cite le mot connu, simple

(1) *Homilia* 1 *in Lucam*.

(2) Les *Logia* du papyrus de Behnesa, par M. Batiffol, 1er octobre 1897.

citation de prédicateur, loin de conclure que la *secunda Clementis* tient *l'Évangile des Égyptiens* pour une écriture canonique. Et alors que reste-t-il de l'autorité de ce grand évangile? Qu'il est cité par Cassianos et par Théodotos, encore qu'il ne soit pas démontré que la citation de Théodotos n'est pas prise à Cassianos ».

L'Évangile de Pierre se présente de l'aveu même de Harnack, sous un jour moins favorable que *l'Évangile selon les Égyptiens*. Le titre en est prétenticux, l'auteur a pris le nom d'un apôtre, pour dissimuler la jeunesse de son écrit. Il aurait pu être écrit de l'an 110 à l'an 130, au plus tard, puisque saint Justin l'a cité. Bien qu'il soit relativement plus jeune que *l'Évangile des Hébreux* et *l'Évangile des Égyptiens*, il n'est pas sans intérêt pour la thèse du professeur de Berlin. Un évangile, dit-il, qui prend une grande liberté vis-à-vis des autres, qui tantôt les amplifie d'après la légende, tantôt les raccourcit, qui, de plus, s'en émancipe pour suivre une tradition différente, ne témoigne pas en faveur de l'autorité canonique du tétramorphe. N'est-ce pas trop demander à un écrit un peu extravagant, à un auteur qui constamment se met en scène, qui s'apitoye et pleure aux entr'actes de son récit, qui a voulu composer une narration édifiante et émouvante en harmonisant les évangiles et en les amplifiant de traditions légendaires? Combien de sermonnaires, d'une orthodoxie rigoureuse, qui ont la dévotion même matérielle du livre, n'hésitent pas cependant à mêler les révélations de Catherine Emmerich avec les textes canoniques et à harmoniser ceux-ci à celles-là!

Une conclusion plus digne d'intérêt se dégage du contenu de cet Évangile. *L'Évangile de Pierre*, de l'aveu de tous les critiques, cite vraisemblablement nos quatre évangiles; la tradition johannine y est fusionnée avec la tradition des synoptiques; il a été écrit d'après Harnack, on s'en souvient, de l'an 110 à l'an 130, probablement dans des églises grecques de Syrie. Ces faits méritent d'être retenus. Ainsi donc, dès les premières années du second siècle, les quatre évangiles canoniques étaient déjà groupés en Syrie. Que devient le mythe du tétramorphe qui aurait été constitué en Asie de 120 à 140, d'après Harnack, qui ne pénètre dans les autres Églises qu'à partir du milieu du second siècle? Si l'on veut savoir quelle était sa valeur, si cette valeur était exclusive, il ne faudrait pas cependant se renseigner seulement auprès des chrétientés dissidentes ou en passe de le devenir. Que des écrivains restés fidèles à l'orthodoxie, comme saint Justin, aient cité *l'Évangile de Pierre*, aient même cru à l'exactitude de ses renseignements, ce fait s'explique suffisamment et parce que ses tendances docétistes étaient habilement dissimulées, et aussi parce qu'il était légitime

de croire que tout n'était pas faux dans ses renseignements historiques. Notons, toutefois, qu'on ne peut démontrer que saint Justin l'ait égalé aux Évangiles canoniques et l'ait placé parmi les « mémoires des apôtres ».

M. Taylor (1) prétend avoir trouvé des traces du tétramorphe dans le *Pasteur d'Hermas*. Parmi les approbations qu'il a reçues, on ne peut citer que celles de M. Resch (2) et de M. Duchesne (3) et le demi-consentement de M. Sanday (4). Tous les autres critiques se sont refusés, et avec raison, de suivre le professeur d'Oxford. Il suffit de lire le *Pasteur* pour se convaincre que la conception de l'Église fondée sur les quatre évangiles est en dehors de ses préoccupations et de sa perspective. S'il y a une dépendance entre saint Irénée et Hermas, elle n'est que littéraire, et elle doit se réduire à un emprunt de formules.

On se souvient du jeu de bascule qui, d'après Harnack, aurait servi à constituer le tétramorphe et de l'intervention des Aloges qui aurait été nécessaire pour abaisser le prestige du quatrième évangile. Cette intervention serait donc un facteur important puisqu'elle a abouti au compromis, au nivellement d'où notre canon est sorti. Nous avouons ne plus nous reconnaître dans la chronologie qu'assigne le professeur de Berlin soit aux Aloges soit au tétramorphe. Le dernier était organisé dès l'an 140 au plus tard ; il peut remonter jusqu'à l'an 120. D'un autre côté, la polémique des Aloges est contemporaine du mouvement montaniste, vis-à-vis duquel elle apparaît comme une réaction ; or l'hérésie phrygienne appartient à la seconde moitié du deuxième siècle. Il nous semble impossible d'harmoniser les deux datations.

De cette étude il ressort, croyons-nous, 1° que dès la fin du premier siècle, les évangiles de saint Matthieu et de saint Marc étaient sortis de leur patrie d'origine et avaient été lus par saint Luc, — que dans les premières années du deuxième, les trois synoptiques ont pris position dans toutes les Églises importantes du littoral ; il n'y a donc pas de place pour *l'évangile des Égyptiens* et *l'évangile de Pierre*, du reste, on peut se demander s'ils étaient déjà écrits.

2° L'évangile de saint Jean dès le second decennium du deuxième siècle, au plus tard, était reçu et accrédité à Antioche simultanément avec les synoptiques ; il y a grande paix à son sujet.

3° *L'évangile des Hébreux* est le seul fondement sur lequel Harnack a pu baser son induction puisqu'il est le seul évangile déclassé, le seul

(1) *The Witness of Hermas to the four Gospels ;* Londres, 1892.
(2) *Aussercanonische Parallellexte su den Evangelien*, X, 1, 1893, p. 12 et 13.
(3) *Bulletin critique*, 1893, p. 103.
(4) *Inspiration*, 1896, p. 310.

qui ait été accepté par des Églises orthodoxes. Son histoire, on l'a vu, se comprend aisément : il a été lu parce qu'il dépendait d'un évangile apostolique ; ayant été défiguré et déparié d'un côté, ses lecteurs, d'autre part, ayant cessé de faire partie de la grande église, il a été tenu en suspicion, puis délaissé.

D'où vient donc le tétramorphe? Quelle est l'Église qui a imposé son usage aux autres? Que le canon des évangiles ait pu se constituer en Asie plus tôt qu'ailleurs, nous n'avons aucune répugnance intrinsèque à le reconnaître; toutefois le petit incident qui se produisit dans ce cercle au sujet de Marc nous semble avoir été grossi démesurément par Harnack. Le tétramorphe était constitué virtuellement le jour où circulait dans les Églises le principe que les apôtres, seuls témoins de Jésus, pouvaient être les seuls biographes autorisés de sa vie. Quelques Églises ont pu différer, ont été plus ou moins diligentes à accepter ce canon, mais le principe générateur existait : la question du groupement matériel n'est que secondaire puisqu'elle est conditionnée par le temps et par le lieu.

On trouvera peut-être longues ces réflexions à propos d'une hypothèse qui évidemment appelait de nombreuses réserves, dont toutes les bases étaient fragiles. Toutefois, si l'on considère quelle importance le professeur de Berlin attache à son essai, que, naguère encore, il portait ses théories à la connaissance du public laïque d'Allemagne, si l'on comprend qu'une telle conception bouleverse l'histoire des origines chrétiennes, disqualifie la valeur de nos évangiles puisqu'on leur égale *l'évangile des Hébreux*, *l'évangile des Égyptiens* et *l'évangile de Pierre*, on comprendra que le sujet méritait ces développements. On reprochait, il y a quelque temps, à Harnack d'avoir une oreille radicale et une autre conservatrice. Que n'a-t-il entendu de cette dernière!

Fribourg.

Fr. Vincent Rose, O. P.

DE LA CONSERVATION DU TEXTE HEBREU

ÉTUDE SUR ISAÏE XXXVI-XXXIX

(*Suite.*)

III

TEXTE MASSORÉTIQUE ET VERSIONS

(LE CANTIQUE D'ÉZÉCHIAS, *Is.* XXXVIII, 9-20)

Très nombreuses sont les différences qui existent entre les traductions françaises que nous avons données du cantique d'Ézéchias (1), d'après la version grecque des Septante, les fragments d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, la Peschito, la Vulgate hiéronymienne et le texte massorétique. Ces divergences nous permettront de constater à nouveau la façon dont le texte hébreu a pu souffrir au cours des siècles.

Entre ces versions, celle d'Alexandrie a une importance toute spéciale, soit à raison de son antiquité, soit à raison de ses divergences par rapport au texte hébreu actuel. Par malheur diverses causes ont contribué à y introduire de très nombreuses et parfois de très importantes altérations. De ces causes la première est encore à chercher dans l'incurie des copistes : ils ont fait pour le texte de la version grecque ce que leurs prédécesseurs avaient fait, ce que leurs contemporains faisaient encore pour le texte hébreu ; beaucoup de transcriptions maladroites ou de corrections imprudentes leur sont imputables. Mais cette première cause n'est peut-être pas ici la principale. Les travaux entrepris au troisième ou au quatrième siècle, pour remédier à la corruption du texte grec, pour établir une concordance entre l'original et les versions, ont occasionné, aux yeux de beaucoup de savants, au moins autant d'accidents que la négligence des scribes. Ni Origène dans ses Hexaples, ni Lucien, ni Hésychius dans leurs travaux de revision, ne se sont laissé guider par les vues purement objectives qui animeraient un critique contemporain. A leurs yeux le meilleur manuscrit des Septante n'était pas précisément celui qui avait le plus de chances de se rapprocher du manuscrit grec primitif, mais celui qui offrait

(1) Voir *Revue biblique*, avril 1897, pp. 204-206.

plus de points de contact avec l'hébreu (1). Or, entre plusieurs manuscrits grecs, le plus conforme à l'hébreu était généralement un manuscrit déjà retouché d'après l'hébreu lui-même. Il en résulte, que les textes grecs d'Origène, de Lucien ou d'Hésychius, peuvent, en certains cas, s'éloigner beaucoup du manuscrit alexandrin primitif; ce sont des textes « *revisés* », c'est-à-dire, en définitive et au point de vue critique, des textes altérés. Et Origène a eu beau munir son édition des Septante d'obèles, de lemnisques, d'hypolemnisques, d'astérisques, et indiquer par là les changements qu'il avait introduits et les points dans lesquels le grec s'écartait de l'hébreu : les copistes d'Origène ont souvent transcrit la cinquième colonne des Hexaples sans tenir compte de ces signes ni des indications qu'ils renfermaient. Notons d'ailleurs que ces revisions n'ont nullement arrêté les exploits des copistes; même elles ont fourni, en plus d'un cas, à ces derniers, des moyens nouveaux de corriger le texte, c'est-à-dire, critiquement parlant, de l'altérer davantage. Aussi, à l'heure qu'il est, n'y a-t-il pas un manuscrit qui représente exactement, soit le texte primitif des Septante, soit la recension d'Origène, soit celle de Lucien ou d'Hésychius.

Malgré l'abondance des matériaux, manuscrits, versions dérivées, citations des Pères, etc.., qui sont à notre disposition, la critique de la version alexandrine est donc, aujourd'hui encore, extrêmement difficile et délicate. Il faut tout d'abord classer ces documents, les répartir en familles, de manière à retrouver avant tout, et aussi exactement que possible, la teneur de chacune des trois recensions men-

(1) Lorsqu'Origène entreprit son gigantesque travail, dans la première moitié du troisième siècle, ce fut plutôt pour un « intérêt de controverse » que pour un motif purement critique. Il était mû surtout par le désir de marquer nettement le rapport qui existait entre l'Ancien Testament de l'Église et celui de la Synagogue. Ce motif ne pouvait manquer d'influer sur le travail lui-même. C'est ainsi qu'en présence des variantes des manuscrits grecs, Origène choisit toujours la leçon la plus conforme à l'hébreu, c'est-à-dire celle qui a le plus de chances d'être déjà revisée. D'après le même principe, il intervertit volontiers les mots et les passages qui, dans le grec, ne se présentent pas selon le même ordre que dans l'hébreu, et il n'hésite pas à combler, à l'aide de la version de Théodotion, les lacunes que présentait la traduction alexandrine par rapport à l'hébreu. Lucien ne suivit pas d'autres principes; il ne se donna même pas la peine, comme l'avait fait Origène, de rechercher un bon manuscrit grec; il prit le texte commun tel qu'on le trouvait à Antioche au début du quatrième siècle. Il comblait les lacunes du grec alexandrin à l'aide des versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion; puis, quand une traduction lui paraissait défectueuse, il ajoutait une autre traduction par mode de dittographie, ou introduisait une glose destinée à expliquer ce qu'il jugeait obscur. Quoique avec plus de réserve, Hésychius (que l'on identifie avec l'évêque égyptien de ce nom qui fut martyrisé en 311) suivit à peu près le même procédé. Voir Loisy, *Histoire critique des versions de l'Ancien Testament*, pp. 32 et ss. Nous avons souvent emprunté nos principes de critique pour les Septante à cet ouvrage dans lequel le savant auteur résume, avec ses vues personnelles, les conclusions de Lagarde, Field, etc. Nous nous sommes pareillement servi de *Our Bible and the ancient manuscripts*, par Frédéric G. Kenyon (Londres, 1895).

tionnées plus haut. Une fois rétablies, ces recensions doivent être comparées entre elles et avec les documents qui peuvent nous renseigner sur l'état des Septante avant la revision origénienne ou hexaplaire, qui est chronologiquement la première. De cette comparaison on peut déduire avec des chances sérieuses de probabilité, l'état primitif du texte grec.

C'est ce que nous allons essayer de faire pour le cantique d'Ézéchias, en utilisant les résultats déjà acquis par la critique touchant la parenté des témoins. Laissant de côté les détails de minime importance, nous nous attacherons surtout aux variantes qui peuvent influer sur le sens et accuser des leçons différentes de celles de la Massore. Les documents sont ici particulièrement nombreux, soit qu'il s'agisse des manuscrits grecs (1), soit qu'il s'agisse des versions dérivées, ou des citations des auteurs grecs. Beaucoup de Pères grecs ont commenté Isaïe : Eusèbe (2), le Pseudo-Basile (3), Théodore d'Héraclée (4), au quatrième siècle; saint Cyrille d'Alexandrie (5), Théodoret de Cyr (6) et saint Jean Chrysostome (7), au cinquième; Procope de Gaza (8), au sixième; Hésychius de Jérusalem (9), au septième; mais tous, il est vrai, ne peuvent nous renseigner pour le passage que nous étudions (10). Pour point de départ de nos comparaisons nous prendrons le *Codex Vaticanus* (B) tel qu'il est édité dans Barclay Swete. Ce n'est pas que ce texte soit plus parfait que beaucoup d'autres; mais il nous faut un terme de comparaison et ce manuscrit est l'un des plus connus. Nous allons tout d'abord le reproduire :

(1) Nous citerons les manuscrits cursifs d'après le *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus* de Holmes et Parsons (Oxford, 1822); malgré ses défauts, ce travail est encore le plus complet de tous ceux qui existent sur ce sujet. Quant aux manuscrits onciaux, nous les citerons d'après *The Old Testament in Greek* de Barclay Swete.

(2) Migne, *Pat. Graec.* XXIV, 89-526.

(3) *Pat. Graec.* XXX, 131-668.

(4) *Pat. Graec.* XVIII, 1307-1378.

(5) *Pat. Graec.* LXX, 9-1450.

(6) *Pat. Graec.* LXXXI, 215-494.

(7) *Pat. Graec.* LVI, 11-94.

(8) *Pat. Graec.* LXXXVII (2 p.), 1817-2718.

(9) *Pat. Graec.* XCIII, 1369-1386.

(10) Ceux d'entre ces Pères qui peuvent nous être d'une véritable utilité sont Eusèbe de Césarée et saint Cyrille d'Alexandrie; seuls ils reproduisent d'une façon continue, le texte de notre cantique Parmi les autres, il en est qui n'ont pas le passage que nous étudions : tels saint Jean Chrysostome dont le commentaire est interrompu au chap. VIII, 8, le Pseudo-Basile dont le commentaire ne va que jusqu'à XVI, 14, Procope de Gaza dont le commentaire présente une lacune aux versets 9-18 du chap. XXXVIII. Quant à Théodoret, il ne reproduit que les passages les plus dignes d'attention, c'est-à-dire quatre ou cinq versets du cantique d'Ézéchias. Théodore d'Héraclée ne fait que des allusions au texte et Hésychius de Jérusalem résume simplement les principales pensées.

Is. XXXVIII, 9. Προσευχὴ Ἑζεκίου βασιλέως Ἰουδαίας ἡνίκα ἐμαλακίσθη καὶ ἀνέστη ἐκ τῆς μαλακίας αὐτοῦ. [10] Ἐγὼ εἶπα Ἐν τῷ ὕψει τῶν ἡμερῶν μου ἐν πύλαις ᾅδου καταλείψω τὰ ἔτη τὰ ἐπίλοιπα. [11] Εἶπα οὐκέτι μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ ἐπὶ γῆς ζώντων, οὐκέτι μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ Ἰσραὴλ ἐπὶ γῆς, οὐκέτι μὴ ἴδω ἄνθρωπον. [12] Ἐξέλιπεν ἐκ τῆς συγγενίας μου, κατέλιπον τὸ ἐπίλοιπον τῆς ζωῆς μου, ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' ἐμοῦ ὥσπερ ὁ σκηνὴν καταλύων πήξας· ὡς ἱστὸς τὸ πνεῦμά μου παρ' ἐμοὶ ἐγένετο ἐρίθου ἐγγιζούσης ἐκτεμεῖν. [13] Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ παρεδόθην ἕως πρωὶ ὡς λέοντι, συνέτριψεν πάντα τὰ ὀστᾶ μου· ἀπὸ γὰρ τῆς ἡμέρας ἕως νυκτὸς παρεδόθην. [14] ὡς χελιδὼν οὕτως φωνήσω, καὶ ὡς περιστερά, οὕτως μελετῶ· ἐξέλιπον γὰρ μου οἱ ὀφθαλμοὶ τοῦ βλέπειν εἰς τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ πρὸς τὸν κύριον, ὃς ἐξείλατό με καὶ ἀφείλατό μου τὴν ὀδύνην τῆς ψυχῆς. [16] Κύριε, περὶ αὐτῆς γὰρ ἀνηγγέλη σοι καὶ ἐξήγειράς μου τὴν πνοὴν καὶ παρακληθεὶς ἔζησα. [17] Εἵλου γὰρ μου τὴν ψυχὴν ἵνα μὴ ἀπόληται καὶ ἀπέριψας ὀπίσω μου πάσας τὰς ἁμαρτίας. [18] Οὐ γὰρ οἱ ἐν ᾅδου αἰνέσουσίν σε, οὐδὲ οἱ ἀποθανόντες εὐλογήσουσίν σε, οὐδὲ ἐλπιοῦσιν οἱ ἐν ᾅδου τὴν ἐλεημοσύνην σου. [19] Οἱ ζῶντες εὐλογήσουσίν σε ὃν τρόπον κἀγώ· ἀπὸ γὰρ τῆς σήμερον παιδία ποιήσω ἃ ἀναγγελοῦσιν τὴν δικαιοσύνην σου. [20] Θεὲ τῆς σωτηρίας μου· καὶ οὐ παύσομαι εὐλογῶν σε μετὰ ψαλτηρίου πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς μου κατέναντι τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ.

Des trois recensions mentionnées plus haut, celle des Hexaples a exercé une influence prépondérante; elle a rayonné en diverses directions autour de Césarée, où le travail d'Origène fut conservé jusqu'au sixième siècle. Ceux des manuscrits qui peuvent nous mettre plus sûrement sur la trace de la recension origénienne sont ceux qui ont conservé les signes diacritiques employés par le Docteur alexandrin; tels sont le *Cod. Marchalianus* (1) ou *Claromontanus* (Holmes, XII; Swete, Q) parmi les onciaux, le *Barberinus* (Holmes, 86) et le *Chisianus* (88) parmi les cursifs. Entre les versions dérivées, deux surtout sont à consulter : la version latine des Septante qui figure dans le *Commentarius in Isaiam* (2) de saint Jérôme, et la version syro-hexa-

(1) D'après l'auteur de *Our Bible and the manuscripts*, le *Cod. Marchalianus* est un manuscrit égyptien du sixième siècle. Le Dr Ceriani a montré que le texte original du manuscrit est celui d'Hésychius. Mais un copiste à peu près contemporain du premier a ajouté en marge, et généralement avec les signes diacritiques, un grand nombre de variantes empruntées aux Hexaples; il a même indiqué des leçons d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion en désignant par les initiales grecques α, σ, θ, l'auteur auquel elles étaient empruntées. C'est grâce aux emprunts faits aux Hexaples que ce *Codex* peut nous être utile (*Our Bible and the ancient manuscripts*, p. 64).

(2) Migne, *Patr. lat.* XXIV, 392-396. Si cette version n'a pas été faite directement sur les Hexaples, elle a sans doute été corrigée d'après la cinquième colonne; malheureusement S. Jérôme n'a pas, ici comme pour les livres de Job ou des Psaumes, reproduit les signes diacritiques d'Origène; ou du moins les copistes de ses œuvres ne nous les ont pas transmis.

plaire (1); cette dernière version constitue un témoin de premier ordre, grâce à la fidélité avec laquelle elle reproduit les signes diacritiques. Eusèbe de Césarée est aussi un témoin très précieux, surtout quand son commentaire confirme directement le texte biblique transcrit au début de chaque alinéa (2).

Or, en comparant ces documents avec le texte reproduit plus haut, on arrive aux constatations suivantes :

v. 10. ἐν τῷ ὕψει τῶν ἡμερῶν μου πορεύσομαι (Euseb.; Syr. Hex. ܐܙܠ; S. Jér. *vadam;* Q en marge et avec l'astérisque), pour ἐν τῷ ὕψει τῶν ἡμερῶν μου. Le fait que le verbe présente des variantes dans les *Codd.* pourrait faire croire qu'il a été ajouté après coup dans la recension hexaplaire et d'après d'autres textes; toutefois les meilleurs témoins, y compris le Syr. Hex., attestent la présence de ce verbe dans la recension origénienne.

v. 11. Οὐκέτι οὐ μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ ἐπὶ γῆς (Euseb.; Syr. Hex. ܠܐ ܗܘܐ, avec ܒܫܡܝܐ ܘܒܐܪܥܐ supplée en note d'après Aquila; 86) pour οὐκέτι (οὐ) μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ ἐπὶ γῆς ζώντων. Sans doute saint Jérôme porte *in terra viventium;* mais ici son témoignage ne semble pas devoir l'emporter contre tous les autres réunis, surtout pour qui connaît sa tendance; il est donc probable que ce mot, qui se trouve en marge dans Q et avec l'astérisque (※ ζώντων), n'appartient pas à la recension hexaplaire.

Ni Eusèbe ni aucun des témoins précédemment cités ne contient 11[b] οὐκέτι μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ Ἰσραὴλ ἐπὶ γῆς, qui n'appartient manifestement pas à la recension hexaplaire. D'ailleurs cette phrase manque dans la plupart des manuscrits.

οὐκέτι μὴ ἴδω ἄνθρωπον (Euseb.; Syr. Hex.; Q; 86) au lieu de οὐκέτι μὴ ἴδω ἄνθρωπον ἔτι μετὰ (τῶν) κατοικούντων qui ne figure pas, il est vrai, dans B, mais que l'on trouve dans beaucoup de manuscrits; cette addition qui rapprocherait le grec de l'hébreu actuel est en marge dans le Syr. Hex. avec l'astérisque (※ ܐܢܫ ܕܥܡܗ ܕܥܡܪ); elle est pareillement en marge dans Q avec le signe θ′ qui la signale comme empruntée à Théodotion : saint Jérôme l'a, en revanche, dans sa traduction

Notons aussi que par amour pour la *veritas hebraica*, S. Jérôme a parfois corrigé les Septante d'après Théodotion ou peut-être même Symmaque.

(1) *Codex Syriaco-Hexaplaris. Liber quartus Regum e Codice Parisiensi; Jesaias, duodecim Prophetae minores, Proverbia, Jobus, Canticum, Threni, Ecclesiastes, e Codice Mediolanensi edidit et commentariis illustravit* Henricus Middeldorpf (Berlin, 1835). (Voir pp. 120-121 pour le texte, 490-491 pour le commentaire.) Cette version a été faite à Alexandrie en 616 ou 617, par Paul de Tella.

(2) Il n'est pas rare, en effet, que l'on ait corrigé d'après des exemplaires postérieurs les textes bibliques reproduits *in extenso* dans les commentaires des Pères.

latine des Septante (*adhuc cum habitantibus*). Si l'on excepte saint Jérôme, dont l'autorité est ici assez douteuse, aucun des témoins ne regarde donc cette leçon comme primitive, et il y a lieu de croire avec Middeldorpf, après Montfaucon, que cette addition n'appartient pas à la recension hexaplaire, mais a été empruntée à Théodotion.

Le v. 11 des Septante aurait donc été primitivement dans les Hexaples, Οὐκέτι μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ ἐπὶ γῆς, οὐκέτι μὴ ἴδω ἄνθρωπον.

vv. 11-12. Ἄνθρωπον ἐκ τῆς συγγενείας μου (Q, texte; 86.) pour ἄνθρωπον. ἐξέλιπεν ἐκ τῆς συγγενείας μου (Euseb.), ou ἄνθρωπον. ἐξέλειπον ἐκ τῆς συγγενείας μου (Q, marge; S. Jer. *defeci;* Syr. Hex. ܐܬܥܕܝ). Le fait que Q ne contient pas l'addition dans son texte, concorde trop bien avec l'omission des témoins de la récension hésychienne pour avoir ici une portée véritable. Le *Cod.* 86 est donc seul contre tous les autres témoins de la récension hexaplaire; il est difficile de préférer son témoignage à tous les autres et de croire que ἐξέλιπεν appartient à Théodotion. Lisait-on à l'origine ἐξέλιπεν ou ἐξέλιπον? Il est assez difficile de le dire pour le moment. Peut-être des indications ultérieures nous permettront-elles de préciser davantage.

v. 12. κατέλιπον τὸ ἐπίλοιπον (ou λοιπον) τῆς ζωῆς μου, qui n'existe pas dans l'hébreu massorétique, figure dans à peu près tous les témoins que nous invoquons ici. Le Syro-Hexaplaire le consigne dans le texte avec l'hypolemnisque, saint Jérôme est seul à ne pas le posséder; ici encore on ne saurait faire prévaloir l'autorité du saint Docteur pour regarder ce membre de phrase comme étranger à la recension origénienne primitive.

ὡς ὁ καταλύων σκηνὴν πήξας (86; Syr. Hex. ܐܝܟ ܕܡܫܪܐ ܡܫܟܢܐ ܕܢܦܠ ܗܘܐ) pour ὁ σκηνὴν καταλύων πήξας (B; Eus.; S. Jér. *sicut tabernaculum solvit qui fixerat*). Leçon douteuse et peu importante.

ὡς ἱστὸς τὸ πνεῦμά μου παρ' ἐμοὶ ἐγένετο, ἐρίθου... (Eus.; Syr. Hex. ܐܝܟ ܣܘܟܠܐ ܕܢܫܬܐ ܠܝ ܥܡܝ ܗܘܐ; S. Jér. *sicut tela spiritus meus...*) comme B contre plusieurs manuscrits (86). Cette leçon paraît devoir être regardée comme hexaplaire.

v. 13. παρεδόθην ἕως πρωΐ· ὡς λέων (S. Jér., *sicut leo, sic contrivit*), pour παρεδόθην ἕως πρωΐ ὡς λέοντι (Eus.; les *codd.;* Syr. Hex. ܐܝܟ ܠܐܪܝܐ). Le témoignage de saint Jérôme est suspect, étant seul contre les autres, et il faut regarder ὡς λέοντι comme appartenant à la recension hexaplaire.

οὕτως... συνέτριψεν (Euseb.; Q marge; 86; Syr. Hex. ܗܟܢܐ; S. Jér. *sic*) pour συνέτριψεν est sans importance.

(πάντα) τὰ ὀστᾶ μου συνέτριψεν (Q, marge; 86), pour συνέτριψεν (πάντα) τὰ ὀστᾶ μου (Eus.; Syr., Hex. ܟܠ ܥܨܡܝ ܕܫܒܪ ܠܝ; S. Jér. *sic contrivit om-*

nia ossa mea) a peu d'importance; la leçon des *Codd.* ne semble pas devoir être préférée aux autres.

πάντα τὰ ὀστᾶ μου, dans tous les témoins, pour τὰ ὀστᾶ μου de quelques *Codd.*, est sans doute authentique.

Le v. 15 de l'hébreu ne figure dans le texte d'aucun des témoins que nous étudions; Eusèb. ne l'a pas, le *Cod.* 86 non plus. Le Syr. Hex. l'a en marge et avec l'astérisque ܐܝܟܐ ܕܢܦܠܘ ܡܢ ܫܡܝܐ ܠܐܪܥܐ ܠܬܚܬܝܬܐ ܕܢܦܠܘ ܡܢ ܫܡܝܐ ܠܐܪܥܐ ܠܬܚܬܝܬܐ ※. Q porte également ce verset en marge avec l'astérisque et sous le nom de Théodotion; θ' ※ καὶ αὐτὸς ἐποίησεν καθοδήγησιν πάντας ἐνιαυτούς μου ἐπὶ πικρίαν ψυχῆς μου. S. Jér. a seulement le début de ce passage : *et ipse fecit*. Il est donc facile de conclure avec Middeldorpf, après Montfaucon, que cette phrase n'appartient pas à la recension hexaplaire; c'est une interpolation empruntée à Théodotion.

v. 16. Après la finale ἔζησα, le syro-hexaplaire ajoute en marge et avec l'astérisque ※ ܗܘܝ ܠܝ ܡܪܝܪܘܬܝ ܠܫܠܡܐ. Q porte également en marge θ' ※ ἰδοὺ εἰς εἰρήνην πικρία μοι. Eusèbe ne connaît pas cette leçon. Elle est, elle aussi, empruntée à Théodotion, et si saint Jérôme l'a adoptée (*ecce in pace amaritudo mea*), c'est afin d'établir une conformité plus grande entre le grec et l'hébreu.

v. 17. πάσας τὰς ἁμαρτίας μου (Syr. Hex. ܟܠ ܚܛܗܝ ܕܠܝ : S. Jér. *omnia peccata mea*) pour πάσας τὰς ἁμαρτίας (B; Eusèb.) n'a pas d'importance.

v. 18. Pas de variantes proprement dites. Toutefois, au sujet de οὐ γὰρ οἱ ἐν ᾅδου αἰνέσουσίν σε, οὐδὲ οἱ ἀποθανόντες εὐλογήσουσίν σε, Q porte en marge : τῶν ἄλλων ἐκδόσεων· οὐδὲ γὰρ ὁ ᾅδης αἰνέσει σε οὐδὲ ὁ θάνατος εὐλογήσει σε. Pareillement le Syr. Hex. porte en marge ܠܝܬ ܡܢ ܫܐܠܐ ܕܫܐܠܐ ܕܢܦܠܘ ܠܬܚܬܝܬܐ. Selon Montfaucon, cette leçon appartiendrait à Symmaque.

C'est à Symmaque qu'appartient, d'après celui qui a rédigé les notes marginales de Q, la leçon σ' οἱ καταβαίνοντες εἰς λάκκον τὴν ἀλήθειάν σου pour οὐδὲ ἐλπιοῦσιν οἱ ἐν ᾅδου τὴν ἐλεημοσύνην σου. Le Syr. Hex. a, lui aussi, cette variante en marge : ܡܢ ܕܢܚܬܘܢ ܠܒܪ ܫܚܬܐ ܠܐ ܢܫܪܘܢ ܠܚܣܕܟ.

v. 19. Καὶ τοῦτο ἀναγγεῖλαι (Q, en marge; Syr. Hex. pareillement en marge ܕܢܚܘܝܘܢ) pour ἃ ἀναγγελοῦσιν (B, Eus.). Ces leçons marginales ne sont pas primitives dans la recension.

v. 20. κύριε (Q; 86; Syr. Hex, ܡܪܝ : S. Jér. *Domine*) pour θεέ (B, Eus.). Il est malaisé, quand il s'agit des noms divins de distinguer sûrement la leçon primitive.

Il est assez facile, on le voit, étant donnés le nombre et l'accord des témoins, de reconstituer la recension hexaplaire. Il n'en est pas de même pour la recension lucienne. Des Pères dont le témoignage aurait pu nous être utile, l'un, saint Jean Chrysostome, n'a pas le texte que

nous étudions, l'autre, Théodoret, grâce à son procédé exégétique, ne nous fournit que quelques phrases. Les manuscrits qui paraissent avoir été surtout influencés par la recension de Lucien sont le *Codex Venetus* (Holmes, 23; Swete, V) parmi les onciaux (1), les *Codd.* 22, 36, 48, 51, 93, 144, 308, parmi les cursifs. L'édition d'Alcala semble se rapporter à la même recension. Parmi les traductions, la *Gothique* et la *Slave* sont apparentées avec Lucien (2); parfois aussi les anciennes versions latines ont des points de contact avec cette recension. C'est à ces différents témoins que nous empruntons les maigres renseignements qui suivent :

v. 11. Holmes ne note aucune variante des témoins de Lucien pour ἐπὶ γῆς ζώντων; c'est donc que la leçon ζώντων serait dans tous ces témoins et aurait des chances d'avoir figuré dans la recension lucienne; l'*Édit. Complut.* renferme cette leçon.

Aucun des témoins de Lucien n'a οὐκέτι μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ Ἰσραὴλ ἐπὶ γῆς.

οὐ μὴ ἴδω ἄνθρωπον ἔτι μετὰ κατοικούντων (23; 22, 36, 48, 51, 93, 144; Complut.; Slav. Mosc. et Slav. Ost., sous la forme [μετὰ] τῶν ζώντων. Vet. lat., d'après le Psalter. Sorbon., sous la forme *nec ultra videbo hominem adhuc inhabitantem*) pour οὐκέτι μὴ ἴδω ἄνθρωπον. Cette leçon paraît donc bien appartenir à la recension de Lucien, soit que Lucien l'ait trouvée dans le manuscrit grec dont il s'est servi, soit qu'il l'ait introduite dans son texte; nous n'avons pas ici, comme pour la recension hexaplaire, de signes diacritiques indiquant ce que Lucien a ajouté au texte grec d'après d'autres autorités.

v. 12. ἐξέλιπον (22, 36, 51, 93, 144, 308; Complut., Slav.; Vet. Lat., d'après le Psalter. Sorbon., sous la forme *defecerunt*) pour ἐξέλιπεν. Il y a bien des chances pour que ἐξέλιπον appartienne à la recension lucienne.

κατέλιπον τὸ λοιπὸν τῆς ζωῆς μου (22, 36, 51, 93, 144, 308; Compl.; Psalt. Sorb. *dereliqui residuum vitæ meæ*; et sans doute aussi Slav.), devait figurer dans la recension lucienne comme dans B, bien que 23

(1) Ce manuscrit est du huitième siècle ou du neuvième. Il appartenait au cardinal Bessarion, qui le légua à bibliothèque de Saint-Marc de Venise. Il servit à l'édition romaine de 1587. On le collationna tout entier pour l'édition de Holmes et Parsons. « Les éditeurs d'Oxford, toutefois, dit Swete, ne furent pas avertis d'abord qu'il était écrit en lettres onciales et il prend place dans leurs notes comme un cursif, sous le chiffre 23. » Swete, *op. cit.* p. XIV. XV.

(2) Les fragments de la version gothique pour l'Ancien Testament ne contiennent pas le Cantique d'Ézéchias. La version slave, dont nous empruntons les témoignages à Holmes et Parsons, est citée d'après deux éditions : l'*édition Ostrogensis*, de 1581, et l'*édition Moscovensis* de 1759. Quant à la version latine, nous aurons bientôt l'occasion d'en faire usage d'une façon plus utile.

ne le contienne pas. Remarquons l'accord de ces témoins pour lire λοίπον au lieu de ἐπίλοιπον.

ὥσπερ ὁ καταλύων σκηνήν (22, 36, 48, 51, 93, 144, 308; Compl.) pour ὥσπερ ὁ σκηνὴν καταλύων (B; Psalt. Sorb. *quemadmodum tabernaculum, quod statuerat, destruit*).

ἐγένετο ὡς ἱστός... (22, 36, 48, 51, 93, 144, 308; Complut.) pour ὡς ἱστός... ἐγένετο.

v. 13. ὡς λέων (22?, 48, 51; Complut.; Psalt. Sorb. *sicut leo*) pour ὡς λέοντι. Il est possible que la leçon ὡς λέων appartienne à la recension lucienne.

εἕως τῆς νυκτός (22, 36, 48, 51, 93, 144, 308; Compl.) pour εἕως νυκτός.

v. 14. οὕτως μελετήσω (22, 36, 48, 51, 93, 144, 308; Compl.; Psalt. Sorb. *meditabor*), pour οὕτως μελετῶ.

τοῦ μὴ βλέπειν (36, 144, 308), variante sans autorité pour ἀπὸ τοῦ βλέπειν.

Le v. 15 de l'hébreu manque dans tous les témoins sauf le Slav. Mosq.

v. 16. ἔζησα ἰδοὺ εἰς εἰρήνην πικρία μοι (23, 36), ἡ πικρία μου (144, 308), ἰδοὺ ἐν εἰρήνῃ πικρία μου (Complut.) pour ἔζησα. Les témoignages sont trop variés pour qu'on puisse se prononcer avec sûreté et dire si l'on a une addition faite par Lucien à son manuscrit grec, ou si cette addition a été faite dans la suite à sa recension.

v. 17. τὰς ἁμαρτίας μου (36, 48, 51, 93, 144, 308; Compl.; Psalt. Sorbon. *peccata mea*) pour τὰς ἁμαρτίας est ici comme plus haut sans importance à notre point de vue.

v. 18. οἱ καταβαίνοντες εἰς λάκκον (308) au lieu de οἱ ἐν ᾅδου, et ἀλήθειάν σου (308) ou δικαιοσύνην σου (36?) pour ἐλεημοσύνην σου, ont une provenance connue et ne sauraient être regardés comme primitifs.

v. 19. ἃ ἀναγγελεῖ (36, 48, 144, 308) pour ἃ ἀναγγελοῦσι est sans importance.

v. 20. κύριε (23; 22, 36, 48, 51, 93, 144, 308; Complut.; Slav.; Psalt. Sorb. *Domine*) pour θέε, pourrait bien avoir figuré dans la recension lucienne primitive.

Il nous reste à relever les particularités de la recension hésychienne. Elles sont beaucoup plus difficiles à saisir que les précédentes : de toutes les recensions, celle d'Hésychius est la moins connue. Toutefois les sources de renseignements à notre disposition sont plus nombreuses ici que pour la recension de Lucien. Nous avons d'abord un texte suivi du cantique d'Ézéchias dans le commentaire mentionné plus haut de saint Cyrille d'Alexandrie, celui des Pères qui paraît avoir suivi de plus près la recension égyptienne. La version

copte (1) et la version éthiopienne (2) représentent pareillement la recension d'Hésychius, soit dans leurs formes primitives, soit dans les corrections dont elles ont été l'objet. Quant aux manuscrits, on est loin d'avoir reconnu ceux qui sont plus particulièrement hésychiens : on cite d'ordinaire le texte de Q parmi les onciaux, 24, 26, 41, 106, 147, 228, 233, 301, 306, parmi les cursifs; mais si les critiques varient dans l'indication de ces *Codd.*, ils s'accordent tous à dire que leurs hypothèses sont discutables.

Or, en consultant ces témoins, voici quelles particularités on remarque concernant la recension hésychienne :

v. 10. Le texte du cantique transcrit au début du commentaire d'Eusèbe porte πορεύσομαι ἐν πύλαις ᾅδου; mais dans le commentaire lui-même on lit seulement ἔσομαι μὲν ἐν πύλαις ᾅδου, tandis que la fin du verset est très exactement reproduite : καταλείψω τὰ ἔτη τὰ ἐπίλοιπα. Il ne serait peut-être pas téméraire dès lors de penser que Eusèbe n'avait pas primitivement πορεύσομαι. Le copte ne le contient pas : ϧⲉⲛ ⲡⲟⲓⲥⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲁⲅⲏⲟⲟⲩ ⲛⲉ ϧⲉⲛ ⲡⲙⲓⲧⲁⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲁⲙⲉⲛϯ ⲉⲓⲅⲉⲥⲱⲛⲓ ⲡ̀ⲡⲓⲥⲏⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲁⲣⲟⲙⲓ. Q porte dans le texte ἐν πύλαις ᾅδου καταβήσομαι. L'éthiopien suppose πορεύσομαι à Q : ውስተ ፡ አናቅጽ ፡ ሲኦል ፡ አሐውር ፡ Le fait que d'une part, ni Eusèbe ni le copte n'ont de verbe, et que d'autre part celui consigné dans Q n'est pas celui que l'on trouve d'ordinaire dans les autres recensions, laisserait à penser que primitivement la recension hésychienne n'avait pas de verbe en cet endroit.

v. 11. ἐπὶ τῆς γῆς (S. Cyr.; Q; 24,41; Copt. ϩⲓⲛⲉⲓ ⲛⲕⲁϩⲓ) pour ἐπὶ γῆς ζώντων, correspond probablement à la recension hésychienne primitive. L'éthiopien n'a pas le premier membre de phrase du v. 11 οὐκέτι μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ ἐπὶ γῆς (ζώντων).

οὐκέτι μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ Ἰσραὴλ ἐπὶ γῆς ne figure dans aucun des témoins de la recension hésychienne.

v. 11-12. οὐκέτι μὴ ἴδω ἄνθρωπον ἐκ τῆς συγγενείας μου (S. Cyr., confirmé par le commentaire; Q; 306; Copte : ⲛ̀ϯⲛⲁⲛⲁⲩ ⲁⲛ ⲛⲉ ⲉ̀ⲣⲱⲙⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲧⲁⲥⲩⲛⲅⲉⲛⲓⲁ̀. Éth. ኢ፡ይሬኢ ፡ እንከ ፡ ሰብእ ፡ እምአዝማዲየ ፡፡) pour οὐκέτι μὴ ἴδω ἄνθρωπον. ἐξέλιπεν ἐκ τῆς συγγενείας μου. Ni le mot ἐξέλιπεν

(1) Nous reproduisons la version copte d'après Tattam, quoique son édition soit très imparfaite; c'est la version copte appelée *memphitique*, ou plus exactement *bohairique* (Kenyon, Hyvernat). Les fragments de la version copto-sahidique jusqu'ici découverts ne contiennent pas le cantique d'Ézéchias. (Voir Hyvernat, *Étude sur les versions coptes de la Bible*, extrait de la *Revue biblique*, p. 27).

(2) Nous reproduisons la version éthiopienne d'après Johannes Bachmann : *Der Prophet Jesaia nach der æthiopischen Bibelueberset:ung* (Berlin, 1893), t. I, pp. 66-67.

ou ἐξέλιπον, ni les additions mentionnées plus haut à propos de certains témoins, n'appartiennent à la recension qui nous occupe.

v. 12. Tous les témoins s'accordent pour attester, dans la recension hésychienne, la phrase κατέλιπον τὸ ἐπίλοιπον τῆς ζωῆς μου.

ὥσπερ ὁ καταλύων σκηνήν (S. Cyr.; Q; 26, 41, 106, 147, 228, 233, 316, etc...); pour ὥσπερ ὁ σκηνήν καταλύων est sans importance.

τὸ πνεῦμά μου παρ'ἐμοὶ ἐγένετο ὡς ἱστὸς ἐρίθου..... (S. Cyr., qui dans son commentaire confirme cette leçon; Q; 24, 26, 106, 147, 228, 233, 306; *Copt.* ⲡⲁⲡⲛⲁ ⲉ̀ⲧⲉ ⲙ̀ⲫⲏⲓⲧ ⲁϥϣⲟⲡⲓ ⲙ̀ⲫⲏⲓⲧ ⲙ̀ⲟⲩⲛⲁⲩ; *Eth.* : ከንተ ፡ ነፋስየ ፡ በላዕሌየ ፡ ወከመ ፡ ዕጡፈ ፡ ፀሞር ፡ ዘአልጸቁ ፡ ይግምድዎ), au lieu de ὡς ἱστὸς πνεῦμά μου παρ' ἐμοὶ ἐγένετο, ἐρίθου..., paraît primitif dans cette recension.

v. 13. ὡς λέοντι, οὕτως... συνέτριψεν (S. Cyr.; Q; 29; *Copt.* ⲙ̀ⲫⲏⲓⲧ ⲙ̀ⲉⲧⲟⲧϥ ⲛⲟⲩⲛⲟⲩⲙ̀ ⲡⲁⲓⲡⲏⲓⲧ ⲁϥⲃⲟⲩⲃⲉⲛ. *Eth.* : ከመ ፡ ዐንበሳ ፡.,.. ከማሁ ፡ ተቀፀቀጣኒ ፡) pour ὡς λέοντι, συνέτριψεν, a assez peu d'importance, mais paraît appartenir à la teneur primitive de la recension d'Hésychius.

τὰ ὀστᾶ μου (S. Cyr., confirmé dans son commentaire; Q; 26, 306; *Copt.* : ⲙ̀ⲡⲁⲕⲁⲥ : *Eth.* አዕዕምᎵየ ፡) pour πάντα τὰ ὀστᾶ μου, appartient au texte primitif d'Hésychius.

Le v. 15 de l'hébreu manque dans tous les témoins.

v. 16. Aucun des témoins n'a l'addition que l'on retrouve dans Théodotion après ἔζησα.

v. 17. πάσας ἁμαρτίας μου (S. Cyr.; Q; 24, 26, 41, 106, 147, 228, 233, 306; *Copt.* ⲙ̀ⲡⲁⲛⲟⲃⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ : *Eth.*, ኀጢአትየ ፡፡) pour πάσας ἁμαρτίας appartient à la recension hésychienne.

v. 20 κύριε (S. Cyr.; Q; etc...) pour θεέ, doit être primitif dans la recension hésychienne.

S. Cyr. n'a pas κατέναντι τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ; mais sa présence dans les autres témoins ne permet pas d'en révoquer en doute l'authenticité.

Si, après avoir rétabli chacune de ces recensions aussi approximativement que possible, on essaie de les comparer entre elles, on remarque tout d'abord qu'elles s'accordent sur les points suivants :

v. 11. Ces trois recensions rejettent du texte οὐκέτι μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ Ἰσραὴλ ἐπὶ γῆς, qui doit être considéré dès lors comme une dittographie de date plus récente.

v. 12. Toutes ces recensions portent κατέλιπον τὸ ἐπίλοιπον τῆς ζωῆς μου. Cet accord est très frappant : il doit nous faire regarder ce membre de phrase comme primitif dans le grec ou au moins comme très ancien. La recension de Lucien porte τὸ λοιπόν pour τὸ ἐπίλοιπον.

Ces trois recensions s'accordent pour lire ὁ καταλύων σκηνήν au lieu de ὁ σκηνὴν καταλύων : ce qui a peu d'importance. Les témoignages concernant la recension hexaplaire ne sont pas absolument unanimes.

Le v. 15 de l'hébreu manque dans les trois recensions et est indiqué dans les notations hexaplaires comme emprunté à l'une des autres versions grecques.

v. 16. Aucune des trois recensions ne paraît avoir adopté primitivement la finale de l'hébreu. Aucun témoin de la recension hésychienne ne la renferme ; saint Jérôme, fort suspect en la circonstance, est le seul témoin favorable pour la version hexaplaire ; les témoins de Lucien présentent assez de variantes pour faire soupçonner une addition après coup.

v. 17. ἁμαρτίας μου attesté par la plupart des témoins des trois recensions leur était peut-être commun dès l'origine.

v. 20. κύριε semble aussi primitif dans toutes les recensions.

A ces points communs il faut ajouter tous les passages du Cantique à propos desquels nous n'avons relevé aucune particularité dans notre comparaison des trois recensions avec B (1). L'accord de ces témoins est un argument très fort en faveur de l'antiquité des leçons : il doit même les faire regarder comme primitives à moins qu'une raison plus forte ne les rende suspectes. Quant aux différences que présentent les recensions, en voici le tableau :

HEXAPLAIRE.	LUCIENNE.	HÉSYCHIENNE.
V. 10. Πορεύσομαι semble garanti.	V. 10. Pas de témoignage pour πορεύσομαι.	V. 10. Témoignages douteux quant à πορεύσομαι.
V. 11. ἐπὶ γῆς.	V. 11. ἐπὶ γῆς ζώντων.	V. 11. ἐπὶ τῆς γῆς.
ἔτι μετὰ κατοικούντων rejeté par tous les témoins, sauf saint Jérôme toujours suspect en cette matière.	ἔτι μετὰ κατοικούντων, admis par tous les témoins.	ἔτι μετὰ κατοικούντων, rejeté par tous les témoins.
V. 12. ἐξέλιπεν (ou ἐξέλιπον) attesté par tous les témoins sauf le *Cod.* 86.	V. 12. ἐξέλιπον attesté par la plupart des temoins.	V. 12. ἐξέλιπεν, rejeté par tous les témoins.
ὡς ἱστὸς πνεῦμά μου παρ' ἐμοὶ ἐγένετο (la plupart des témoins).	ἐγένετο ὡς ἱστός (beaucoup de témoins).	τὸ πνεῦμά μου παρ' ἐμοὶ ἐγένετο ὡς ἱστὸς ἐρίθου... (tous les témoins).
V. 13. ὡς λέοντι	v. 13. ὡς λέων (beaucoup de témoins).	V. 13. ὡς λέοντι.
οὕτως...	οὕτως manque	οὕτως...
πάντα τὰ ὀστᾶ.	?	τὰ ὀστᾶ μου

Trois moyens principaux peuvent être à la disposition du critique pour distinguer entre les leçons diverses des recensions, celles qui ont le plus de chances d'appartenir au grec primitif : les citations des

(1) Il est à noter que B a plus de points de contact avec la recension hésychienne qu'avec les deux autres.

auteurs antérieurs à Origène, les versions faites sur le grec avant les recensions, enfin la conjecture critique. Ces différents moyens peuvent aussi, à l'occasion, servir à corriger ce que la simple étude des recensions aurait pu faire regarder comme primitif.

Or, en ce qui concerne le cantique d'Ézéchias, la première de ces ressources fait presque complètement défaut; les auteurs grecs antérieurs à Origène (1) ne l'ont guère cité. Parmi les versions, l'ancienne version latine (2) a une importance particulière; c'est surtout à l'aide de cette version que nous allons essayer d'achever la restitution du texte grec de notre cantique. Quant à l'hypothèse critique, elle s'appuie surtout, on le sait, sur les deux axiomes suivants formulés par P. de Lagarde : 1° « Quand un verset se présente en double traduction, traduction libre et traduction servile, la traduction la plus libre doit être jugée primitive. 2° Quand le grec présente deux leçons dont l'une correspond au texte massorétique et l'autre ne peut s'expliquer que par une différence de lecture dans l'original hébreu, celle-ci doit être considérée comme authentique (3). » Ces principes s'appuient sur ce fait que la plupart des modifications que l'on a fait subir au texte grec ont eu pour objet de le rapprocher de l'hébreu traditionnel. C'est pourquoi ils peuvent contrebalancer même l'autorité d'un témoin aussi ancien que la *Vetus Latina;* il n'est pas impossible qu'avant les recensions, on ait corrigé sur l'hébreu soit le grec sur lequel on a fait la traduction latine, soit la traduction latine elle-même. Voici donc à quelles conclusions nous conduit l'emploi de ces deux moyens de critique :

v. 10. Ego dixi *in excessum* dierum meorum ne semble pas accuser un autre texte grec que ἐν τῷ ὕψει; mais ce texte est mal traduit.

Ibo in portis inferorum, semble garantir la leçon πορεύσομαι. Toutefois les divergences des manuscrits laissent un certain doute pla-

(1) Cf. les tables scripturaires qui sont à la fin soit de De Gebhardt, Harnack et Zahn, *Patrum apostolicorum Opera*, soit de Funck, *Opera Patrum Apostolicorum*.

(2) *Bibliorum Sacrorum Latinae versiones antiquae seu Vetus Italica et coeterae quaecumque in codicibus, mss. et antiquorum libris reperiri possunt, etc.*, opera et studio D. Petri Sabatier, O. S. B. On connaît assez peu l'histoire de ces anciennes versions latines, mais on sait que les principales d'entre elles au moins furent faites avant les travaux d'Origène, de Lucien et d'Hésychius. Nous avons déjà signalé la parenté de la *Vetus Latina* avec la recension de Lucien; sans doute que la *Vetus Latina* avait été faite ou corrigée sur des manuscrits de la même famille que ceux qui ont servi de base aux travaux de Lucien. La *Vetus Latina* n'existe qu'à l'état de fragments. Sabatier les a réunis dans l'ouvrage que nous venons de signaler. Le cantique d'Ezéchias y est complètement reproduit; il est emprunté au *Codex* appelé *Psatterium Sorboniacense*.

(3) Loisy, *op. cit.*, p. 79.

ner sur cette leçon. Si l'hébreu était lui-même moins incertain, il serait plus facile de conclure.

v. 11. La présence de la leçon ἐπὶ γῆς ζώντων dans la *Vet. Lat.* ne lui donne, à elle aussi, qu'un degré de plus de probabilité. Ce qui en garantit davantage l'authenticité, c'est son caractère si hébraïque.

Les mots *adhuc inhabitantem* correspondent bien à μετὰ κατοικούντων. Mais ces mots manquent dans divers manuscrits latins de la *Vet. Lat.* Il est probable que, soit dans le grec, soit dans le latin, ces mots ont été ajoutés après coup et conformément à l'hébreu : le tableau relevé ci-dessus tendrait à prouver que la recension lucienne a surtout contribué à introduire cette leçon empruntée à Théodotion.

v. 12. Il en est de même du mot ἐξέλιπον (*Vet. Lat. defecerunt*). Le mot hébreu correspondant est le complément nécessaire du terme rendu par κατοικούντων avec lequel il a dû disparaître ou être introduit. Le latin consacre la leçon grecque ἐξέλιπον qui se trouve dans Lucien ; mais cette leçon est une altération de ἐξέλιπεν attesté par d'autres manuscrits. C'est cette dernière qui se trouve dans Théodotion, duquel sans doute elle est passée dans les Septante ; l'hébreu, d'ailleurs, ne peut donner ἐξέλιπον.

La *Vet. Lat.* confirme le caractère primitif de κατέλιπον τὸ ἐπίλοιπον τῆς ζωῆς μου. Elle porte : *dereliqui residuum vitae meae.*

Les autres variantes du v. 12 sont sans importance pour le sens.

v. 13. *Sicut leo* semblerait justifier ὡς λέων de Lucien contre ὡς λέοντι de la plupart des témoins : mais les principes de la critique nous font, à bon droit, révoquer en doute une leçon que sa conformité avec l'hébreu doit ici rendre suspecte.

v. 20. *Domine* justifie la leçon κύριε.

C'est par tous ces détours que l'on peut arriver à reconstituer avec de sérieuses probabilités, le texte primitif de la version grecque. Il nous faut maintenant la comparer avec l'hébreu massorétique et les autres versions (1).

(1) Ces autres versions sont, nous l'avons vu, les fragments d'Aquila, la Peschito, la Vulgate hiéronymienne. Outre que leur critique nous entraînerait trop loin, elle ne nous donnerait pas de résultats aussi sérieux que celle des Septante.

(*A suivre.*)

Paris.

J. Touzard.

GENÈSE, CH. XLIX, 1 — 28.

LA PROPHÉTIE DE JACOB

On propose ici une manière de commentaire sur laquelle l'auteur accueillerait volontiers l'avis des personnes compétentes. Le texte massorétique est traduit, mais après une restitution à laquelle contribuent les anciennes versions et surtout les Septante. Les mots qui diffèrent du texte massorétique sont placés entre guillemets dans le texte et restitués dans les notes au bas des pages; la leçon massorétique y est indiquée et traduite. Des notes exégétiques donnent entre autres choses la raison de ces changements.

Abréviations : TM = texte massorétique; GK = la grammaire de Gesénius revue par Kautzsch; SgSt = le dictionnaire de Siegfried et Stade; *Kœn* = la syntaxe de Kœnig. Dill. Hum. Lag. sont pour Dillmann, Hummelauer, Lagarde. *Vg.* et *Sm.* sont la Vulgate et le Pentateuque samaritain, etc.

1. Et Jacob appela ses fils et il dit : Rassemblez-vous et je vous annoncerai ce qui vous arrivera dans l'avenir. 2. Réunissez-vous et écoutez, fils de Jacob, et écoutez Israël votre père :

3. Ruben, tu es mon aîné,
Ma force et les prémices de ma vigueur,
Outrance d'élévation et outrance de force :
4. « Bouillant » comme l'eau, « tu ne prévaudras pas »,
Car tu es monté sur la couche de ton père,
Alors tu as profané « le lit sur lequel tu es monté ».

5. Siméon et Lévi sont « des hurleurs »,
« Ils ont consommé la violence avec leurs ruses » :
6. Que mon âme n'entre pas dans leur complot,
Que « ma sympathie » ne s'unisse pas à leur assemblée,

(4) פַּחֲזוּ conj. crit.; TM. : פַּחַז *bouillonnement.* — תִּיתַר niph. conj. crit.; TM.: תּוֹתַר hiphil. — יצרעי עלית, d'après LXX; TM. : יצעי עלה *il est monté sur mon lit.*
(5) אֹחִים Conj. crit.; TM. : אַחִים — כלי חמס במכרתיהם. Conj. crit.; TM. : כלי חמס מכרתיהם *leurs épées sont des instruments de violence.*
(6) כבדי d'après LXX; TM. : כב·די *ma gloire.*

Car dans leur colère ils ont tué des hommes,
Et dans leur caprice ils ont énervé des taureaux.
7. Maudite soit leur colère, violente,
Et leur transport qui a été inflexible.
Je les diviserai dans Jacob,
Et je les disperserai dans Israël.

8. Juda, c'est toi que célébreront tes frères,
Ta main sera sur le col de tes ennemis,
Les fils de ton père se prosterneront devant toi.
9. Juda est un lionceau,
Après avoir pillé, mon fils, tu es remonté :
Il a plié le genou, il s'est accroupi comme un lion et comme une lionne;
Qui irait le faire lever?

10. Le sceptre ne sortira pas de Juda,
Ni le bâton de commandement d'entre ses pieds,
Jusqu'à ce que vienne « celui auquel il appartient »,
A lui l'obéissance des peuples!
11. Liant à la vigne son poulain,
Et au cep le fils de l'ânesse,
Il a lavé son vêtement dans le vin,
Et son manteau dans le sang de la grappe,
12. Par le vin ses yeux s'assombrissent,
Et ses dents sont blanches de lait.

13. Zabulon habite au rivage de la mer,
Et encore au rivage des vaisseaux,
Et son flanc s'appuie sur Sidon.

14. Issachar est un âne robuste,
Accroupi entre les clôtures.
15. Il a vu que « son lieu de repos » était bon
Et que le pays était agréable;
Et il a étendu son dos pour porter,
Et il est devenu corvéable, esclave.

16. Dan jugera son peuple,
Aussi bien que tribu d'Israël.
17. Que Dan soit un serpent sur la route,
Un céraste sur le sentier,
Mordant le talon du cheval,
Et son cavalier tombe à la renverse.

(10) שֵׁלֹה d'après LXX, *Aq. Sym. Onk. Trg.-Ier. Syr. Ar.*; TM. : שִׁילֹה *Silo*, ou comme les *Vers.*, שֶׁי pour שֶׁ, le relatif.

(15) מִנֻּחָה conj. crit.; TM. : מְנֻחָה *le repos*.

18. J'attends ton salut, ô Iahvé !

19. Gad! des détrousseurs le détroussent,
Et lui détrousse sur « leurs talons ».

20. « Aser », son pain est « succulent »,
Il fournit les mets exquis des rois.

21. Nephtali « est un térébinthe » qui projette ses rameaux,
Il fournit « des branches » splendides.

22. (Un jeune taureau), Joseph est « un jeune taureau » vers une source,
« Ses pas se dirigent vers une fontaine ».
23. « Et les archers » l'ont agacé,
Et ceux qui portent des flèches l'ont attaqué.
24. « Et la corde de leur arc s'est rompue »
Et les bras de « leur puissance » se sont repliés,
« Par la puissance » du Fort de Jacob,
« Par le nom » du Pasteur d'Israël,
25. Par le Dieu [El] de ton père, et il sera ton secours,
Et [par] « El » Chaddaï et il te bénira :
Bénédictions du ciel d'en haut,
Bénédictions de l'abîme accroupi dans les profondeurs,
Bénédictions des mamelles et du sein maternel!
26. Les bénédictions de ton père « et de ta mère »
Se sont élevées « jusqu'aux montagnes éternelles »,
Jusqu'à la limite des collines séculaires...
Qu'elles reposent sur la tête de Joseph,
Et sur le front du Prince de ses frères!

27. Benjamin est un loup qui pille,
Le matin il dévore la proie,
Le soir il partage le butin.

(19) עקבם d'après LXX; TM. place בו au v. suivant.

(20) Omettre בו, voir v. 19. — שבע *Sm.*; TM. le fém.

(21) אילה d'après LXX; TM. : אַיָּלָה *une biche.* — אֲבִירֵי conj. crit.; TM : אִמְרֵי des *paroles.*

(22) בן פרה conj. crit.; TM. : בֶּן פֹּרָת *fils d'une [vigne] féconde.* — מיצעדיו עלי בור conj. crit. TM. : בנות צעדה עלי שור *des filles [branches] montèrent sur le mur.*

(23) רבוס conj. crit.; TM. : וַיָּרִבוּ *et ils ont tiré.*

(24) ותשבר יתר קשתם conj. crit., d'après LXX; TM. : ותשב באיתן קשתו *et son arc est demeuré dans la stabilité.* — ידם d'après LXX; TM. : ידיו *ses mains.* מיד d'après LXX; TM. : מידי *plur.* — מישם d'après *Onk.*, *Syr.*; TM. : מִשָּׁם *de là.*

Omettre אבן avec LXX.

(25) ואל d'après *Sm.* LXX, *Syr.*; TM. : ואת *et avec.*

(26) ואביך *Sm.* LXX; TM. *om.* — עד הררי עד conj. crit., d'après LXX; TM. : על ברכת הורי *plus que les bénédictions de mes pères.*

R 28ab$^{\alpha}$'. Tous ceux-là sont les tribus d'Israël, [au nombre de douze], et voilà ce que leur dit leur père.

NOTES EXÉGÉTIQUES

1. ויקרא, avec אל de P, cf. 28_1 et souvent, tandis que E J ont ל (*Dill.*). La suite de ces quatre mots est au v. 28^{b}. Le second קרא = קרה. *La fin des jours,* express. prophétique qui désigne un avenir voilé, souvent les temps de Messie, ici simplement l'avenir (*Calm.*).

2. La répétition de שמעו n'est pas élégante, mais le rythme n'est pas encore commencé.

3. און *force virile,* Dt. 21_{17} etc., confondu par *Vg.* avec און *douleur* 35_{18}. *S. Jér.* suivait *Aq.* et *Sym.* — 4. פחז est ponctué comme un *subst.* qui serait unique. Le verbe se trouve deux fois au *part.* dans le sens de « léger, vantard ». Le contexte semble ici indiquer une eau qui bout et se répand. Le *Sm.* et les *Verss.* le prennent comme un verbe, *Sm.* פחזת; nous changeons seulement la ponctuation en mettant *le part.* (*Ball*). תותר dans *hiph.* n'aurait qu'ici le sens d'« avoir l'avantage ». Le plus simple est de ponctuer תִּוָּתֵר. *Lag.* (*Onom.* 368) fait bien remarquer qu'il y a ici quelque ironie sur la vantardise de Ruben qui parlait plus qu'il n'agissait (*Iud.* 5_{15}). La faute de Ruben est cause de la décadence de la tribu. Sur les trois derniers mots, excellente discussion de *Ball :* חלל est toujours actif, et doit donc régir le mot suivant, contre TM. mais avec LXX et *Vg.* יצועי doit être un plur., le mot ne se trouvant jamais au sing. Le troisième *personne* עלה implique une réflexion adressée aux autres, ce que quelques-uns admirent et que *Ball* trouve presque comique. Mais plutôt que de restituer יולדך, *de ton père; Vg. ejus,* on peut se contenter de עלית avec LXX, *Syr. Onk.* De cette manière אז s'explique bien : *alors, par ce fait,* tu as déshonoré cette couche. Ruben est spécialement qualifié de *fils,* conformément à l'étym. donnée 29_{32}. — 5. Le TM. doit s'expliquer ainsi : Siméon et Lévi sont vraiment frères, leurs épées sont des instruments de violence. מכרה doit avoir été pris, comme *Iarchi* le pensait, pour le grec μάχαιρα sémitisé (peut-être aussi *s. Jér. arma*). Mais il n'est pas possible que מכרה dans ce sens soit un mot ancien, et par conséquent le TM. ne représente pas le texte primitif. אחים ne peut signifier « *vraiment* frères » qu'en forçant le sens : comme simple apposition (*Dill.*) il ne dit plus rien. Il vaut mieux lire אֹחִים, comme Is. 13_{21}, d'après *Ball, des hyènes,* d'après d'autres des hibous. La com-

paraison des tribus aux animaux est fréquente dans le morceau, et plus encore les allusions étym.; cf. l'ar. *sime'at* « animal né (?) d'une hyène mâle et d'une louve » (*Ball*). La bête des ténèbres convient aux machinations frauduleuses des deux frères. Que les Juifs aient été tentés d'adoucir l'image, cela se voit dans la traduction d'*Onk.* : *viri fortes in terra habitationis eorum fecerunt fortitudinem* (!). Mais *Onk.* semble donc avoir lu כֹּלוֹ et non כלי comme LXX et *Sm.* *Ils ont perpétré la violence;* le contexte aussi bien que l'histoire à laquelle il est fait allusion demande que ce soit par *ruse, fourberie.* *Onk* : ב, les LXX ἐξ, *Syr.* מן ont lu une préposition. On peut supposer ensuite un subst. מִכְרָה analogue à l'ar. et à l'éthiop. *makara,* « pratiquer des stratagèmes », ar. *makira,* « ruse », que les LXX auraient à peu près rendu en adoucissant, eux aussi, ἐξ αἱρέσεως αὐτῶν, « d'après leur dessein ». On pourrait aussi songer à l'aram. *makar,* « fiancer », et l'entendre des négociations de mariage qui ont servi de prétexte au massacre : mais ce serait trop subtil. — 6. תחד allusion à לדי, «*celui qui adhère* », 29_{34}. Le *Sm.* a lu un masc. qui convient mieux (*Procop.* dans *Field* : μὴ χρονίσῃ, תחר, *ne s'attarde pas.* Mais Is. 14_{20} confirme TM.) כבוד peut à la rigueur s'expliquer : « mon honneur », pour « mon âme »; mais il est beaucoup plus simple de ponctuer כָּבֵד *le foie,* comme organe de certains sentiments de l'âme; c'est d'ailleurs ce qu'avaient compris les LXX, τὰ ἥπατά μου. L'ass. *Kabittu,* « disposition de l'âme, *Gemüth,* » peut être comparé; *Del.* (AHW.) le dérive de כבת « être lourd ». *Aqar* en ar. « couper les jarrets des chameaux » pour nuire à ses ennemis. שור collectif comme איש. Le parallélisme exige ce sens qui donne un trait de mœurs particulier. Les LXX ont bien compris, et c'est à tort que *S. Jér.* les corrige en donnant a עקר le sens aram. de « détruire, » et en lisant שיר, *le mur.* Ce contresens (*Aq. Sym. Onk. Syr.*) avait-il pour but, comme pense *Dill.*, d'harmoniser avec 34_{28} où les fils de Jacob emmènent les troupeaux sans les énerver? רצון qui signifie faveur, volonté bienveillante, paraît bien faible ici, et a été corrigé par *Lag.* en בְּחֲרוֹנָם « dans leur courroux », ce qui est d'autant plus ingénieux que cela explique peut-être ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτῶν des LXX par confusion avec la rac. בחר. Cependant l'action d'énerver les animaux peut être considérée, indépendamment de motifs supérieurs (Jos. $11_{6.9}$ pour les chevaux) comme un caprice. Ils ont tué les hommes par fureur et énervé les taureaux comme par un divertissement sanglant. Si רצון signifie la « grâce divine », c'est en tant que complètement libre, le « bon plaisir »; cf. Esth. 9_5, l'usage tardif serait rentré dans le sens premier du mot. — 7. עז *adjec.* Le *Sm.* a changé ארור en אדיר, « magnifique »; et עברתם en חברתם, « leur association », est-ce une pure inad-

vertance? En tous cas le *Targ. de Jon.* et Judith 9_2 montrent combien cette malédiction pesait sur les Juifs, qui ont cependant respecté leur texte. — 8. אתה *pron. person. absolu* au *nomin.* qui met en relief le *pron. suff.* Jeu de mots sur יהודה et ידה à *hiph.* — 9. Le sens de ce v. a été bien déterminé depuis longtemps, quoique la discussion continue. Juda est un lionceau qui quitte sa tanière pour aller déchirer sa proie et remonte tranquillement pour s'accroupir dans un repos plein de force. Au lieu de מִטֶּה les LXX ont par erreur ponctué מַטֶּה *une tige,* cf. 8_{11}. Ce qu'il faut remarquer, c'est l'application à la tribu; Juda est désormais installé chez lui, il jouit du repos dans son territoire. — 10. La première partie est claire : מחקק *part. po'êl* de חקק signifie « le législateur », mais מחקק signifie aussi « bâton » (Num. 21_{18}) et le parallélisme avec שבט exige ce dernier sens. Dès lors « d'entre ses pieds » doit être pris dans le sens propre : il s'agit d'un long bâton de commandement placé entre les pieds d'un chef représentant la tribu tout entière. Les LXX, *Vg. Targg.* qui avaient rendu מחקק « *chef* » ou «*scribe* » ont pris la suite comme une métaphore pour indiquer la génération, cf. Dt. 28_{57}. (Encore *Vig.* M. B. 9 éd. 691). *Hum.* avec tous les critiques préfère le sens parallélique et fait remarquer que les Assyriens avaient de ces bâtons longs entre les pieds. Difficulté célèbre sur le mot שילה.

Les systèmes peuvent se ramener à trois : 1° il s'agit d'une circonstance qui marque l'arrivée de Juda sur son territoire; ce ne peut être que « la paix » : (*Hal. R. S.* 1897, 11) שילה est pour שלה ou שלום. — C'est en dehors du contexte. Comment Juda perdrait-il le sceptre pour être entré dans le repos? D'ailleurs il est déjà en repos dans le v. précédent. 2° Il s'agit d'un lieu où vient Juda avec une gloire spéciale; *Ball* a confirmé cette conjecture par le parallélisme avec ואל עמיו תביאנו Dt. 33_7; cependant on ne voit pas la liaison avec la première partie du v. On comprendrait : « il ne quittera pas le glaive jusqu'à ce qu'il soit en possession de son territoire ». On ne comprend pas : le sceptre placé au repos entre ses pieds ne le quittera pas jusqu'à ce qu'il soit à... D'ailleurs quel lieu? *Salem* pour Jérusalem est une pure conjecture : pourquoi ce nom aurait-il disparu du texte? D'autant que Juda est déjà chez lui v. 9. Silo que porte le TM. n'a aucune signification par rapport à Juda, et les critiques modernes qui attribuent notre poème à un Judéen doivent définitivement renoncer à cette interprétation qui paraît être celle du TM. 3° Il s'agit d'une personne. Ce sens est le seul possible. Dans la première partie du v. il est question d'un sceptre, dans la dernière d'une personne à qui on obéira לו. L'idée intermédiaire est la personne qui doit saisir ce sceptre. Il s'agit d'une bénédiction : il faut donc que la perte du sceptre soit compensée par

quelque chose de très glorieux; le plus simple est que le sceptre soit étendu sur tous les peuples par un Judéen qui le prendra. (*Lag. On.* 369). Cette idée est obtenue par שאילה, « celui que Juda demande » (*Lag. loc. c.*), mais, outre l'omission de l'א, cette traduction n'a aucune autorité ancienne. On pourrait ponctuer שֶׁלֹּה et traduire « celui qui est à lui, » à Juda, mais ce serait peu naturel. Par un accord assez rare, les versions orientales *Onk. Targ. Ier. Syr. Saadias* ont compris שֶׁלֹּה avec הוא sous-ent. : « celui auquel [le sceptre appartient]. » On peut ramener à ce point de vue la leçon ᾧ ἀπόκειται de quelques mss. grecs qu'on attribue sans une pleine certitude à *Aq.* et *Sym* (cf. *Field*). On a confirmé cette traduction par Ez. 21_{32}, et l'argument n'est pas sans force, quoique Ézéchiel ait ajouté המשפט : le prophète aurait développé une phrase concise. Cette interprétation est parfaitement satisfaisante : le sceptre est tenu en réserve par Juda jusqu'à ce que vienne celui auquel il est destiné et qui doit dominer les peuples. Elle n'exige aucun changement de consonnes dans le texte, le י n'ayant pas été écrit primitivement; elle est suffisamment claire et grammaticale puisque les versions orientales l'ont adoptée, elle est de plus conforme à la tradition hébraïque très ancienne, cf. Zach. $9_{9\text{-}11}$. Ce passage ne devrait plus être controversé.

Cheyne pense que les LXX τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ supposent quelque chose de plus que שלה, par exemple וישם לה ou וישת לה. En réalité c'est bien la traduction litt. de שלה; seulement, comme les LXX avaient transformé le *sceptre* en *un chef,* il fallait nécessairement faire ici le changement inverse de la personne et de la chose et lire *ce qui est à lui* au lieu de *celui auquel il est.* Aussitôt que le sceptre reparaît avec *Aq.*, on retourne la phrase dans le bon sens, ᾧ ἀπόκειται. Les LXX sont donc témoins de la même tradition que les autres, d'autant que l'Ancienne Latine a : *cui reposita sunt. S. Jér.* est resté fidèle à la tradition en mettant ici une personne, son *qui mittendus est* suppose ה final au lieu de ה. Il y a peut-être quelque confusion à cause de saint Jean 9_7, Silo pris pour Siloé (?). — יקהת ne peut guère signifier qu'*obéissance. Expectatio* de *Vg.* vient des LXX, προσδοκία = תקות. *Dill.* qui ne se montre satisfait d'aucune explication de notre v. finit par conclure après *Well.* qu'il est postérieur au corps du poème. Mais le v. 11 se rattache au moins aussi bien à la prospérité de tous au temps du prince attendu qu'à la métaphore du lion v. 9. — **11.** אסרי, à l'*ét. constr.* suivi d'une *prépos.* et conservant le י qu'on considère comme un reste de la désinence casuelle du *génit.* comme בני אתני, ce qui est d'autant plus remarquable que les deux mots sont au *nomin.* כבס est étonnant non pas tant comme *verbum finitum* suivant un *part.* (GK.

§ 116, 5, note 7), que comme *parf. Kœn.* supplée ו et le considère comme *parf. consec.* (§ 367 *w*). שרקה, *nom. unitatis* de שרק, « vigne de choix »; cf. assyr. *ṣarqu*, « sang rouge »; peut-être une vigne de raisins rouges, plus rares en Palestine et plus estimés. סותה est unique, mais son sens est garanti par le congénère מסוה et l'usage phénic. et aram., *Ges.* [12]. Le *Sm.* a כסותה le mot connu pour le mot rare. Le vin devait être si abondant en Juda, le pays de la vigne par excellence, qu'on ne craindrait pas d'attacher un âne dans la vigne, sans tenir compte du dégât, et qu'on laverait son vêtement dans le vin, non pas au lieu d'eau, mais dans le pressoir, Is. 63_2 s. — **12**. Notre traduction est courante depuis *Cajét.* חכלילי est comparé à l'ass. *eklitu*, « ténèbres », et à l'hébr. חכלות Prov. 23_{29}; le vin trouble le regard, ce que l'auteur n'entend pas d'ailleurs en mauvaise part. Il est difficile d'admettre que le lait rend les dents blanches ou du moins les fait paraître blanches. C'est sans doute pour cela que les LXX et *Vg.* ont pris מן dans le sens comparatif et lu הכלילו (*Sm.*) « sont d'une parfaite beauté ». La vraie leçon des LXX doit être χαροποί « yeux bleus étincelants », Lat. *fulgentes*, et non χαροποιοί « réjouissants ». Mais le sens que nous avons donné convient mieux au contexte, il s'agit de la fertilité du pays, non de la beauté des gens de Juda. — **13**. Zabulon est remarquable par son habitat, jeu de mots sur son nom, cf. 30_{20}. *Ball* trouve le second membre oiseux et remplace חוף par יגור d'après l'analogie de Jud. 5_{17}. Mais le sel consiste à répéter le mot de *rivage* parce que Zabulon habite entre deux mers, la mer de Galilée et la grande mer. *Ball* considère le troisième membre ירכתו וגו comme prosaïque; ce serait une glose pour expliquer ce qui fait encore difficulté : comment Zabulon touchait au lac de Galilée dont il est séparé par Nephtali et à la mer dont il est séparé par Aser, Jos. 19_{10-16}. Le glossateur aurait spécifié que Zabulon était en contact avec la mer par la Phénicie. Mais cette prétendue glose est au contraire très pittoresque; Zabulon étend ses bras vers deux mers, appuyé sur la Phénicie par derrière et naturellement regardant le sud. C'est une image qui figure la *demeure* de Zabulon et qu'il faut entendre d'une façon large; d'ailleurs les tribus se pénétraient sur certains points. Sidon pour la Phénicie, 10_{15} : cette détermination locale est la seule de tout le poème, mais n'est-elle pas justifiée par le jeu sur la *demeure* de Zabulon? — **14**. La comparaison d'Issachar avec un âne robuste, litt. *d'os*, était plutôt flatteuse. Il eût pu combattre, et les Arabes estiment beaucoup le courage des ânes dans le combat, cf. *Rosen.* La traduction des LXX τὸ καλὸν ἐπεθύμησεν est une confusion avec חמד « désirer », qui n'est pas nécessairement motivée par le désir de

justifier Issachar, tandis qu'*Onk.* tourne tout à sa glorification. — 15. En remplaçant מנחה par מנחה = מִנְחוֹ de מנוח, *Ball* obtient un parallélisme plus parfait : *son lieu de repos*, rimant avec *le pays*, et le masc. טוב du TM. s'explique plus aisément. Le même auteur change, mais sans raison aussi décisive, נעמה en שמנה « gras, » πίων. — מס ordinairement « corvée, » mais ici concret, *corvéable* (*Sg St.*), Issachar est considéré comme un mercenaire, il y a donc sinon un jeu de mots, au moins une allusion à son nom. — 16. D'après les anciens auteurs, Dan fournira, lui aussi, un juge *à son peuple*, c.-à-d. à tout Israël : on y voit une allusion à Samson, mais דין ne signifie pas « fournir un prince ». *Dill. Hum.* conservent le même sens à *son peuple*, mais entendent simplement que Dan comme les autres prendra part aux combats d'Israël contre les païens. C'est affaiblir le sens de דין qui signifie bien « juger ». Il vaut donc mieux rendre : *les gens de Dan*, τὸν ἑαυτοῦ λαόν : Dan maintiendra son existence de tribu distincte, exerçant le pouvoir judiciaire aussi bien que les autres.

17. On a remarqué l'abondance des serpents à l'*Ou-serâr*, dans la patrie de Samson. Au figuré, on peut songer aux ruses des Danites (Iud. 18_{27}) et de Samson. Il n'y a pas là de blâme, la ruse est l'arme du faible dans les guerres anciennes. שפיפן cf. ar. *siff* ou *souff* espèce de serpent taché de blanc et de noir. Les LXX ἐνκαθήμενος n'ont pas eu en vue « assis » = יושב, mais « placé en embuscade » *Lat. obsidens* comme si le mot était en rapport avec שוף 3_{15} qu'ils avaient traduit « épier » (*Field*). L'ar. *saffa* signifiant « raser la terre en volant », on peut se demander s'il ne s'agirait pas d'un mystérieux serpent-volant.

18. Cette réflexion ne paraît pas avoir un rapport spécial à ce qui précède. De plus, sans trop insister avec précision sur le rythme, il semble qu'elle est manifestement trop longue pour les trois autres phrases. Ce serait donc une addition postérieure, inspirée par les malheurs de Dan. Dans la pensée du Rédac. elle accentue le caractère messianique du poème, comme l'ont compris *Onk.* et *Targ-Jér.*

19. Jeu de mots sur Gad, différant de celui de Lia 30_{11}. La racine גדד « couper » forme le mot גדיד, « bande de coupeurs de chemins », et probablement de là comme verbe *dénomin.* יגידנו qui dans sa forme actuelle suppose un *qal* גיד ; mais il serait peut-être préférable de changer la forme mass. que d'admettre ce verbe ; de même Hab. 3_{16}. עקב doit être joint au מ initial du v. suivant, comme on l'a reconnu depuis longtemps d'après LXX : *Lat. pedes eorum.*

20. Retrancher מ à reporter au v. précédent ; LXX, *Vg. Onk. Syr.* commencent par le simple nom comme pour les autres. Le jeu de mots אשרי « heureux ! » se retrouve dans מיעדנו, cf. Prov. 29_{18},

« donner de la joie au cœur », rac. עדן. מלך n'est pas déterminé, et par conséquent il n'est fait aucune allusion au roi d'Israël; dans I Reg. 4_{16}, Aser n'est mentionné que comme les autres sans rien de spécial pour les mets ou le pain. On ne peut donc tirer de cette allusion générale aux tables royales une indication pour la date du poème, même dans l'hypothèse d'une composition *post eventum*.

21. Le TM. est généralement abandonné, *Dill. Ball*, *Hum.* Il semble devoir son origine, au moins pour la seconde partie, au culte des Juifs pour l'école des scribes de Tibériade. Les chrétiens ont appliqué les mêmes paroles aux apôtres, *S. Jér. : Hebræi autem volunt, propter Tiberiadem, quæ Legis videbatur habere notitiam, agrum irriguum, et eloquia puleritudinis prophetari... Sed melius, si ad doctrinam Salvatoris cuncta referamus* (*Quæst. heb.*). Ce texte offre d'ailleurs deux images incohérentes, une biche en liberté et de belles paroles. On préfère donc lire אילה un térébinthe, et ponctuer אֲמִרֵי de אמיר (Is. 17_6 seulement, Is. 17_9 est suspect), « branche » ou « sommet des branches ». Le sens est excellent et donne très probablement un jeu de mots sur Nephtali, au moins d'après l'ar. *fatl*, « plante dont les feuilles ne sont pas encore épanouies », ce qui serait très exactement la pensée des LXX, qui ont rendu στέλεχος ἀνειμένον, « un tronc qui pousse ses branches ». Ἐν τῷ γενήματι doit être un à peu près pour le rare אמיר.

Il est donc inutile de retraduire littéralement les LXX, comme fait *Ball* qui suppose une interversion et attribue la vigne à Nephtali, la biche à Joseph.

22. Le TM. s'explique ainsi : פֹּרָת pour פֹּרִיָּה, *part. fém.* de פרה, « une fructifiante, » spécialement une vigne. בנות sont les pousses de la vigne, littér. *ses filles*, sujet de צעדה au *fém. sing.* ce qui est possible, d'autant que בנות ne désigne plus ici des êtres humains. (GK. § 145,4). Il s'agit d'une vigne baignée par une source et dont les branches montent le long du mur de clôture ou du mur de la source. L'image n'a rien que d'agréable, mais il est intolérable de passer à la métaphore des chasseurs : on ne tire pas sur une vigne. Les LXX ont eu à peu près le même texte sous les yeux. פרת est traduit ηὐξημένος, l'idée de « fructifier » étant rapprochée de celle de « croître » pour mieux jouer sur Joseph, « augmenter ». En tous cas le mot joue sur Ephraïm et ne doit par conséquent être changé en aucune hypothèse (contre *Ball* qui le remplace par אילה, « une biche »). « Jaloux », ζηλωτός = *dénomin.* de עין I Sam. 18_9, et ensuite : בני צעיר אלי שוב, *mon fils cadet, reviens vers moi*, qui ne donne rien de satisfaisant. Pour nous il est évident qu'il s'agissait ici d'un animal, provoqué par des tireurs, qui peuvent être des pasteurs aussi bien que des chasseurs

de profession. Cet animal doit être un taureau, בן פרה, qu'on provoque (on ne provoque pas une biche), d'autant qu'Ephraïm est comparé dans Osée à une génisse indocile 4_{16} et à une génisse domptée 10_{11}, et que dans la bénédiction de Dt. 33_{17}, Joseph est comparé à un taureau, et qu'il est ici défendu par son pasteur, le Dieu d'Israël. Il n'est pas nécessaire de supposer un taureau sauvage : c'est un taureau qu'on rend sauvage, qu'on essaie de cribler de traits et qui est sauvé par son pasteur. L'hypothèse de *Zimmern*, d'ailleurs gâtée par des insinuations zodiacales (v. *infra.*) suppose עלי dans le sens de « jeune » : en ass. *elu, alu* signifie bien « pousse », mais en hébreu? Voici la restitution de cet auteur comme curiosité :

בן פרת יוכף בן פרת עלי ראם בני צעיר עלי שור

Joseph est un taureau, un taureau, un jeune bœuf sauvage, mon jeune fils est un jeune bœuf : cela fait bien des fois la même chose! Voici celui de *Ball :* במצעדיו עלו שור *sur ses traces ils sont montés pour observer.*

Mais si עלי עין doit être conservé comme formant une gracieuse image pastorale, il exige un mot parallèle : בור, « puits » ou מקור « source », conviendrait. De plus, pourquoi le nom de Joseph seul ne serait-il pas mis en tête de son éloge? On peut supposer que le premier בן פרת est une correction marginale qui aurait pénétré dans le texte. Pour בנות צעדה, condamné par les LXX, nous adoptons en partie la conjecture de *Ball :* ומצעדיו « et ses pas vers une source », עלי pour אל.

23. ויבוררהו Aucune raison de s'écarter du sens naturel, « rendre amer, aigrir », *Vg. exasperaverunt.* ורבו est très suspect comme *parf.* entre deux *impf. consec. Kœn.* (§ 367 *i.*) le défend sous la forme ורָבו de ריב, « ils continuaient à le quereller », par l'analogie de Is. 9_{14} etc. D'autres préfèrent avec *Sm.* ויריבהו « et ils le querellèrent ». *SgSt* supposent un v. רבב « tirer », et la forme mélangée de ורבו *parf.* et וירבו *impf.* On peut objecter, la leçon étant reconnue mauvaise, qu'il faut trouver un parallèle à בעלי חצים. Les LXX qui ont combiné un *part.* avec ἐλοιδόρουν ont pu lire רבים pris pour le *plur.* du *part.* רָב de ריב, mais qu'il faudrait ponctuer רֹבים, *les archers* (cf. 21_{20} et Ier. 50_{29} à corriger רבים au lieu de רַבִּים). שטם d'une haine récente qui suit de bons rapports 27_{41}, 50_{15}. Les pasteurs armés d'arcs traitent le taureau en ennemi; ce n'est pas la chasse ordinaire d'un animal sauvage. — 24ᵃ. La leçon des LXX s'impose : ce n'est pas Joseph qui se sauve par son arc, c'est une force surnaturelle qui brise les arcs de ses adversaires; rien n'indique qu'il soit armé, qu'on le compare à une vigne ou à un tau-

reau. Excellente conjecture de *Ball*, איתן à remplacer par יתר « la corde de l'arc » Ps. 11_2, qui a laissé un vestige dans τὰ νεῦρα qui est de trop dans le vers parallèle, et qui doit être une correction marginale mal introduite de μετὰ κράτους. Le parallélisme est très bon. — ויפזו est corrigé par *Ball* en ויפזרו mais le *pu'al* signifie plutôt « disperser », sens qui ne convient pas ici.

Nous pensons qu'on peut laisser יפזו, mais non pas dans le sens d' « être agile ». Le verbe employé une seule fois (II Sam. 6_{16}) signifie danser au *pi'êl*, c.-à-d. « plier les membres ». Le *qal* peut donc signifier « se plier » : cf. ar. *fazza* « faire défection, se détendre », et peut-être ἐξελύθη des LXX et non וירפו. D'après TM, c'est Joseph dont les mains sont agiles pour se servir de l'arc : mais les métaphores constamment employées de briser le bras, couper le bras, supposent que la force réside dans la tension du bras non dans son agilité; d'ailleurs Joseph n'a pas à se défendre lui-même, c'est Dieu son pasteur qui le défend. Il s'agit donc toujours de ses adversaires.

Lag. (*On.* 368) supposant que יפזו signifie « être agile », remarque avec raison que la phrase de TM. dans son ensemble signifierait que les mains de Joseph sont plus agiles que celles de Dieu, ce qui est absurde. Avec ידם des LXX on peut supposer le sens métaph. de *puissance*, ce qui dispense d'adopter *les bras des mains* du TM. que *Dill.* admet comme poétique! — 24^b מידי est à corriger en מיד pour répondre à ce qui précède. Cette antithèse ne doit pas être sacrifiée : la puissance des hommes est vaincue par la puissance de Dieu (contre *Lag. loc. c.* qui remplace מידי par משדי). Dès lors le deuxième vers doit contenir au début quelque chose qui exprime métaphor. la puissance, שֵׁם et non שָׁם TM., le parallélisme devant être rigoureux comme dans le distique suivant. אביר signifie « fort » et peut-être « taureau »; la métaphore « le taureau d'Israël » pour « Dieu » n'est pas plus inconvenante que « la pierre » ou « le rocher ». Le pasteur רעה qui figure déjà 48_{15} doit être conservé quoique absent des LXX, et donne une excellente image : le pasteur vient au secours de Joseph comparé à un taureau : peut-être l'idée dans LXX κατισχύσας. אבן manque à LXX et d'après les Mss. est en apposition avec le Pasteur : le Pasteur qui est la pierre d'Israël. Plus simplement בן, *du fils* chéri d'Israël, de Joseph, transition à la pensée suivante; בני (*Hum.*) du fils, serait trop général. *Lag.* (*loc. c.*) משמר עדת בני ישראל « de celui qui garde l'assemblée d'Israël », ce qui introduit arbitrairement une conception plus jeune. *Ball* : מזרעי עזר ישראל « des bras du secours d'Israël », est ingénieux, mais trop loin du texte. *Dill.* traduit simplement TM, mais en mettant אבן dépendant de רעה contre l'accent. mass. : « d'où est le pasteur de la

pierre d'Israël », allusion à Béthel, mais phrase qui cadre mal avec le précédente. — 25. ואת *et avec* donne un sens faux ; il faudrait « de la part de », מאת, qui n'est pas attesté et ואת tout seul ne peut, à défaut d'analogie, être censé sous la mouvance de מאל. Au contraire ואל LXX, *Sm. Syr.* suppose מן sous-entendu (*Dill.*). Les bénédictions d'en haut sont la pluie et la rosée, celles du grand abîme aqueux sur lequel la terre est placée sont les sources. L'épithète *accroupie* montre qu'on se représentait l'abîme des eaux sous les traits d'une bête gigantesque. Il y a un rapprochement entre שדי et la fécondité, שדים, mais cela ne décèle pas nécessairement la vraie étym. du mot. cf. 17_1. Les LXX ont peut-être simplement remplacé l'image pour eux malsonnante de l'abîme accroupi par une banalité : « la bénédiction d'une terre qui donne de tout ».

26. ואבך *Sm.* et LXX, au lieu de détruire le rythme, est nécessaire pour finir une ligne qui ne peut être suspendue avec גברו. — הרי a été pris par *Vg. Onk. Syr.* dans la signification que lui donne encore l'hébreu moderne, « mes pères », contre l'étym. הרה « concevoir ». C'était donc assurément la pensée des Mass., et dans cette hypothèse il fallait ajouter ברכת.

Mais tous les auteurs conviennent que la vraie leçon est celle des LXX, הררי עד, cf. Hab. 3_6, prouvée par la parallélisme du vers suivant et l'imitation de D^t 33_{15} הררי קדם. Dès lors ברכת charge la phrase inutilement; les bénédictions se sont élevées plus haut que les collines, et non pas que les bénédictions des collines, image fausse, puisque les collines sont bénies pour les hommes au v. précédent. Ce n'est pas une raison pour introduire מרום (*Ball*), גברו suffit pour le rythme : il faut seulement changer על en עד. ברכת a pu s'introduire par réaction du TM. dans LXX où il est deux fois. גבר dans le sens de « croître en montant », comme $7_{18\text{-}20,\ 24}$. — עד doit être répété, et c'est peut-être parce qu'un copiste ne l'a mis qu'une fois qu'on a abouti à הרי. תאות d'après l'opinion commune *Hum.* etc., « le désir » ou « l'espérance, les biens désirables », explications contournées. Jarchi et Qimchi avaient déjà remarqué que תאות est ici dans le sens de תאה Num. 34_{10}, « déterminer, limiter ». On peut mettre le plur. avec *Ball;* le sens est parfait, et il est inutile de proposer ברכת d'après LXX (*Laq.*) ou תביאת (*Olsh.*). Dans l'ensemble il s'agit non de la bénédiction que Jacob donne, mais de celles qu'il a reçues de Dieu, comme le prouve le *parf.* גברו. נזיר est communément pris dans le sens de *prince,* non dans le sens d'une consécration spéciale à Dieu (*Vg.*); on rapproche נֵזֶר « diadème » ; LXX ont peut-être lu נגיד. *Ball* prend נזיר au sens de « haï par ses frères », cf. Ps. 69_9; mais זור

signifie plutôt « être étranger » et on n'attend pas ici un détail personnel. Ce n'est pas non plus expressément la royauté qui est en cet endroit promise à la tribu, c'est une prééminence.

27. *Matin* et *soir*, c.-à-d. en tout temps, avec assiduité, Eccle. 11_6, Ps. 55_{18} 92_3. Il n'y a pas d'allusion à la royauté de Saül; il est représenté comme belliqueux, mais avec moins d'éclat que le lion de Juda. Là aussi on joue sur le nom, מנה, « portion de viande ». Autrement Benjamin serait le seul sans jeu de mots.

28[a]. Cette première partie du v. ne doit pas être du même auteur que la suivante, qui parle seulement des *bénédictions* données à chacun. Selon toute apparence, c'est un résumé du Rédacteur qui comprenait les paroles de Jacob comme adressées aux tribus. Dans les LXX il y a « les fils de Jacob », au lieu « des tribus d'Israël », dans le but d'harmoniser davantage avec le début.

CRITIQUE LITTÉRAIRE ET CARACTÈRE DU RÉCIT.

Ce morceau célèbre est nommé tantôt *bénédiction*, tantôt *prophétie* de Jacob. Ce n'est pas uniformément une bénédiction, comme il est facile de le constater. D'après le Rédacteur, c'est certainement une prophétie, v. 1, et c'est encore le caractère primitif du poème. A supposer que l'auteur ne soit pas Jacob lui-même, l'auteur véritable a du moins placé sa composition dans la bouche du patriarche v. 3, 9, 26, et dès lors la revue des tribus, avec leurs différents aspects qui méritent tantôt le blâme et tantôt l'éloge est nécessairement projetée dans l'avenir. (Contre *Holzinger*.)

La composition est d'ailleurs parfaitement une. On ne peut guère suspecter comme retouche que la mention de Sidon v. 13 et l'exclamation v. 18. Le v. 10 a été contesté à cause de son caractère messianique, mais sait-on exactement quand ont commencé les espérances messianiques d'Israël? Ce qui prouve l'unité, malgré la disproportion voulue des lignes consacrées à chaque tribu, c'est d'abord l'unité de facture, le parti pris des allusions aux noms, l'impossibilité d'oublier une des douze tribus et surtout la réserve qui a laissé intact le blâme qui pèse sur Lévi.

Quel est l'auteur du poème? Il est incontestable que le texte les attribue à Jacob, mais les historiens n'ont jamais hésité, sans encourir le moindre reproche d'erreur ou de fausseté, à placer dans la bouche de certains personnages des harangues composées à loisir. Il suffit pour la vérité historique qu'elles soient en situation. Le cas se résout par les

vraisemblances, par les indications fournies par l'auteur lui-même. Or il n'est pas vraisemblable qu'un vieillard mourant compose une poésie aussi soignée, et l'auteur lui-même nous met sur la voie au v. 7 ; Jacob pouvait-il dire en personne : Je les répartirai dans Jacob, je les disperserai dans Israël? Il est étonnant qu'un ancêtre emploie son propre nom comme celui du peuple qui doit descendre de lui, et dans un sens qui ne peut être que postérieur. L'auteur insinue ici que Jacob, à supposer qu'il ait prophétisé tout cela, n'a pas du moins composé le poème. On a pu recueillir l'écho de ses paroles et lui donner sa forme actuelle.

D'ailleurs, tout en maintenant expressément au poème un caractère prophétique, si nous suivons nos adversaires sur leur terrain, nous les voyons obligés de reconnaître au poème une extrême antiquité. Les critiques de l'école de Wellhausen voient dans les archers qui attaquent Joseph les Syriens des guerres du neuvième siècle. Malgré leur assurance, on peut le nier simplement. Si on admet comme nous que Joseph est comparé à un animal, les tireurs d'arc n'indiquent aucune circonstance spéciale. Ils sont amenés, comme tant d'autres traits du poème, par le jeu des étymologies et des métaphores. Ruben a perdu son importance : en a-t-il jamais eu? Siméon et Lévi sont dispersés, et rien n'indique encore la situation privilégiée des Lévites dans le culte. Juda est un lionceau qui attend encore ses grandes destinées. Issachar ne connaît pas encore les combats glorieux de l'indépendance (Jud. 5_{15}). Zabulon, Gad, Nephtali, Aser, Dan lui-même sont dans une pénombre difficile à percer. Benjamin est belliqueux, mais il n'est fait aucune allusion à la royauté de Saül. Que Joseph soit bien traité, cela s'explique assez, puisque le morceau fait partie de son histoire, mais Jacob relève uniquement, au moins dans notre explication, la Providence de Dieu sur lui, c'est une simple application à la tribu de l'histoire personnelle de Joseph. Pas un mot de blâme sur ses tendances séparatistes, il est par excellence le béni, comme Juda est le dépositaire des grandes espérances. *Dillmann* a cru que ces espérances marquaient l'essor de la royauté sous David ; mais outre que lui-même suspecte le v. 10, ces espérances sont plus hautes et moins précises ; il ne s'agit pas de régner sur les tribus, mais sur les peuples.

Le poème remonte donc à une très haute antiquité ; même à le supposer composé après les événements, il ne nous est pas permis de descendre plus bas que les premiers temps de l'époque des Juges. C'est un terme qu'il importait de fixer en toute hypothèse, mais on peut, nous l'avons dit, remonter plus haut.

Par qui a-t-il été recueilli avant de figurer dans le Pentateuque? On

se prononce pour J, à cause de la prééminence accordée à Juda, du rôle médiocre de Ruben qui dans E intercède pour Joseph. Cependant l'allusion au Pasteur v. 24 et 48_{15} et à El Chaddaï v. 25 témoignent plutôt en faveur de E, de même que בעלי חצים, v. 23, בעל étant du style de E. J serait indiqué par le v. 18, mais c'est probablement une interruption postérieure.

Il est difficile de marquer l'ordre suivi entre les tribus. Les fils de Lia passent les premiers dans l'ordre de primogéniture, sauf que Zabulon précède Issachar. Les fils de Rachel ferment la marche. Les fils des épouses de second rang sont placés au milieu, mais au lieu de suivre l'ordre des naissances, Dan, Nephtali, Gad, Aser, l'auteur met Dan, Gad, Aser, Nepthali. On ne voit pas que cette interversion soit motivée par des raisons géographiques (contre *Dill. Hum.*).

Il est à peine utile de mentionner la tentative de *H. Zimmern* qui rattache les douze tribus aux douze signes du zodiaque babylonien (*Zeitsch. für Assyr.* 1892, 161-172). *Ball* lui a fait des objections très calmes mais très sérieuses, et *Holzinger* ne lui paraît pas plus favorable. Il se peut cependant que la tendance de comparer les tribus à des animaux dénote une disposition d'esprit analogue à celle qui a créé le zodiaque.

Un mot sur la prophétie messianique. Il y est dit que la royauté est déposée dans Juda jusqu'au jour où quelqu'un, sans doute un Judéen en qui s'incarneront les destinées de la tribu, se servira du sceptre mis en réserve pour régner sur les peuples. Cette prophétie s'est réalisée dans l'empire universel exercé par Jésus-Christ. C'est à tort qu'on cherche à prouver qu'au moment de sa naissance le sceptre était sorti de Juda puisque Hérode était Iduméen. Le sens du texte est au contraire que le sceptre ne sortira pas avant que quelqu'un vienne le prendre. Il ne faut pas non plus se demander comment le sceptre était encore dans Juda au moment de la captivité de Babylone, puisque Jacob parle moins d'un pouvoir exercé réellement que d'un pouvoir tenu en réserve. Or c'est précisément à cette époque que les destinées de Juda ont pris leur essor, et que Judéen est devenu synonyme d'Israélite. Jésus-Christ, sorti de Juda, a vraiment conquis l'obéissance des peuples. La prophétie s'arrête là; elle ne dit même pas qu'après celui qui doit venir le sceptre sortira de Juda; la perspective de l'Ancien Testament est terminée. C'est seulement par voie de conclusion qu'on remarque le revers de la médaille, Juda détruit comme puissance territoriale après avoir donné le Dominateur attendu.

Jérusalem. Fr. J.-M. Lagrange.

MÉLANGES

I

LES DOUBLETS ET LA CRITIQUE DES ÉVANGILES

De tout temps les doublets eurent pour la critique une extrême importance. Ils passent aujourd'hui pour un argument sans réplique contre l'authenticité du premier évangile et pour une preuve irréfragable de sa dépendance simultanée à l'égard de sources antérieures. « Les doublets du premier évangéliste, dit M. Resch, sont le fruit de sa méthode de composition, c'est-à-dire de sa dépendance simultanée de deux sources. Ces sentences répétées proviennent deux fois de l'évangile primitif, une fois directement, l'autre fois par l'intermédiaire de Marc, d'où elles sont passées avec leur forme et leur contexte dans la trame du premier évangile. Les doublets sont le plus sûr garant de la dualité des sources employées par Matthieu et pour ainsi dire l'*a b c* de la critique des synoptiques » (1).

Plus récemment, M. l'abbé Batiffol étendait à l'évangile de saint Luc la force probante des doublets : « La meilleure preuve que l'on puisse donner de l'existence d'un évangile primitif, distinct de l'évangile de Marc, est la preuve qui se tire de l'existence des doublets chez Matthieu et Luc » (2).

Comment les doublets suffisent-ils à établir une théorie si grosse de conséquences? Est-ce que le Sauveur n'a pas pu répéter deux fois les mêmes paroles? Et pourquoi l'évangéliste ne pourrait-il pas recueillir deux fois des paroles tombées deux fois de sa bouche divine? N'importe quel historien offre de pareils doublets sans qu'on songe à s'étonner de ce phénomène et sans qu'on puisse en tirer la moindre conclusion relativement à ses sources.

Saint Luc a des doublets comme saint Matthieu et même, quoi qu'en

(1) Aussercanonische Paralleltexte, II. 25.
(2) *Six Leçons sur les Évangiles*, p. 67.

dise M. Resch, autant ou plus que lui. Nous les étudierons tout à l'heure et nous verrons s'il faut les attribuer à la dualité des sources exploitées par l'auteur. Saint Marc, lui aussi, a des doublets. Certainement sa concision extrême, en fait de discours et de paraboles, n'en laisse pas espérer une bien riche moisson; cependant les doublets ne font pas défaut dans le second évangile et frappent d'autant plus qu'on les y attendait moins.

Pourquoi les doublets de Matthieu démontrent-ils la dualité des sources et ceux de Marc non? Pourquoi, par exemple, quand on lit deux fois dans saint Matthieu le *Si quis vult primus esse*, en conclut-on sans hésiter que le premier évangéliste emprunte cette maxime une fois à la principale de ses sources, aux Logia, l'autre fois à sa source accessoire, au second évangile, tandis que le même doublet, en saint Marc, ne donne lieu à aucune remarque? N'est-ce point là le fruit du système, de l'à priori, dont la critique interne a tant abusé? On a deux poids et deux mesures, on dit blanc ou noir, suivant l'occasion et le besoin de sa thèse.

En réalité les doublets de saint Marc (1), comme ceux des autres évangélistes, s'expliquent souvent le plus simplement du monde. Si l'annonce de la passion est répétée trois fois (Marc, VIII, 31; IX, 31; X, 33, 34), c'est que la passion fut trois fois prédite : d'abord six mois avant le terme, à Césarée de Philippe (cf. Matth., XVI, 21; Luc, IX, 22); puis, quelques jours après, au pied du Thabor (cf. Matth., XVII, 12; Luc, IX, 44), enfin peu de temps avant la dernière pâque, sur les limites de la Judée et de la Pérée (cf. Matth., XX, 18; Luc, XVIII, 31).

Si de Marc nous passons à Jean, la récolte des doublets augmente. Aucun évangéliste n'a plus souvent reproduit en double ou en triple les maximes du Sauveur (2). Cependant, d'un commun accord, les

(1) En voici quelques-uns. En cherchant on pourrait allonger la liste.
Marc, V, 34 : Filia, fides tua te salvam fecit. Cf. X, 52.
— VIII, 31 : Quoniam oportet Filium hominis multa pati... Cf. IX, 31 et X, 33-34.
— IX, 34 : Si quis vult primus esse, etc. Cf. X, 43-44.
— XIII, 26 : Et tunc videbunt Filium hominis, etc. Cf. XIX, 62.

(2) Une liste complète serait fastidieuse. Nous trouvons neuf doublets dans deux chapitres seulement, autant que M. Resch parvient à en recueillir dans tout le premier évangile.
Jo. XV, 12 : Hoc est præceptum meum... Cf. XIII, 34 et XV, 17.
— 14 : Vos amici mei estis... Cf. VIII, 31.
— 19 : Quia de mundo non estis... Cf. XVII, 14.
— 20 : Non est servus major Domino suo. Cf. XIII, 16.
— 21 : Sed hæc omnia facient vobis... Cf. XVI, 3.
XVI, 4 : Sed hæc locutus sum vobis... Cf. XIII, 19 et XIV, 29.
— 16 : Modicum et jam non videbitis me... Cf. XIV, 19.
— 23 : Amen dico vobis si quid petieritis... Cf. XIV, 13.
— 32 : Et non sum solus quia Pater.. Cf. VIII, 16 et 29.

critiques regardent le quatrième évangile comme une œuvre originale, comme un produit d'un seul jet et d'une même inspiration, dont on ne songe pas à rechercher les sources écrites, tant on est sûr de s'engager dans une entreprise impossible. Nous répétons toujours notre question, parce qu'on n'y fait aucune réponse : pourquoi saint Jean peut-il placer deux fois cette sentence : *Non est servus major domino suo* sur les lèvres du Seigneur, sans être accusé de copier des documents antérieurs, tandis que saint Matthieu perd son originalité et son indépendance, aux yeux de la critique, pour oser écrire deux fois la maxime : *Multi vocati, pauci vero electi?*

*
* *

Il faut évidemment que les doublets de saint Matthieu soient d'une espèce différente et d'une qualité supérieure, pour prouver ce que les autres ne prouvent pas. Tout d'abord leur petit nombre nous étonne. M. Resch, qui a peu de rivaux dans la critique textuelle des évangiles, n'en compte que treize, et ce nombre, nous allons le voir, doit être encore réduit d'un tiers. Voici la liste de M. Resch, avec les passages parallèles de saint Marc et de saint Luc.

Doublets du premier évangile d'après Resch.

	Marc.	Matthieu.		Luc.
		Source Marc.	Source Logia.	
1	IV, 25	XIII, 12	XXV, 29	VIII, 18 et XIX, 26
2	VIII, 12	XVI, 4	XII, 39	XI, 29
3	34	24	X, 38	IX, 23 et XIV, 27
4	35	25	39	IX, 24 et XVII, 33
5	IX, 37	XVII, 5	40	28
6	43, 45, 47	XVIII, 8-9	V, 29, 30	
7	X, 11, 12	XIX, 9	32	XVI, 18
8	31	30	XX, 16	XIII, 30
9	43, 44	XX, 26-27	XXIII, 11	IX, 48 et XXII, 26
10	XI, 13	XXI, 21	XVII, 20	XVII, 6
11	XIII, 9-13	XXIV, 9, 10, 13, 14	X, 17, 22	XXI, 12-17 (cf XII, 11, 12)
12	21	23	XXIV, 26	XVII, 23 et XXI, 8
13	34-37	42	XXV, 13-15	XII, 40

Avant de fonder une théorie sur l'existence des doublets, il faudrait démontrer : 1) que les doublets en question sont de véritables doublets, c'est-à-dire des paroles de Jésus *identiques* au fond, malgré des

changements accidentels de forme; 2) que ces doublets ne sont pas tout bonnement des sentences *prononcées deux fois* par le Sauveur durant le cours de sa vie mortelle; 3) que la répétition d'une même parole, supposé qu'elle soit le fait de l'évangéliste, ne peut s'expliquer autrement que par *l'emploi simultané de deux sources écrites*. L'école de Weiss et de Resch doit prouver en outre que ces deux sources écrites sont précisément les Logia d'un côté et le proto-Marc ou le Marc canonique de l'autre.

Demander à la critique interne autre chose que des affirmations sans preuve, c'est peut-être trop d'exigence. N'insistons pas. Est-ce à dire que le problème des doublets manque d'intérêt et d'importance? Loin de là. Il réclame une délicate et pénétrante analyse, et il éclaire plusieurs points obscurs de la critique des évangiles : c'est ce qui nous engage à l'étudier.

Tout d'abord élaguons les doublets, catalogués par Resch, qui ne pouvant prétendre à ce titre, n'ont pas droit à notre examen. Nous rangeons dans cette catégorie les n°s 3, 5, 12 et 13.

Le n° 3 n'est pas un doublet. Nous lisons d'une part (Matth. XVI, 24) : « Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam, et sequatur me; » d'autre part (Matth. X, 38) : « Qui non accipit crucem suam et sequitur me, non est me dignus. » Ces deux sentences ne sont pas identiques. Elles ont été prononcées l'une et l'autre à des époques distinctes, clairement marquées par saint Luc (Cf. Luc, IX, 23 et XIV, 27). Il resterait sans doute à expliquer la transposition en vertu de laquelle Matth. X, 38, répond pour la forme et pour le contexte à Luc, XIV, 27, et inversement Matth. XVI, 24 à Luc, IX, 23. C'est là une question difficile, mais toute différente de celle qui nous occupe.

Le n° 5 n'est pas un doublet. « Qui susceperit unum parvulum talem in nomine meo me suscipit » (Matth. XVIII, 5), reproduit si peu : « Qui recipit vos, me recipit, et qui me recipit, recipit eum qui me misit, » que les deux autres synoptiques rapprochent ces deux sentences et les unissent même en un seul verset (cf. Marc, IX, 37 et Luc, IX, 48).

Je ne vois pas non plus un doublet dans le n° 12. Il y a là une figure littéraire appelée répétition et pas autre chose. Après avoir dit à ses apôtres (Matth. XXIV, 23) : « Tunc si quis vobis dixerit : Ecce hic est Christus, aut illic; nolite credere, » Notre-Seigneur leur donne la raison de cette prudente méfiance; puis il reprend : « Si ergo dixerint vobis : Ecce in deserto est; nolite exire : Ecce in penetralibus; nolite credere. » Cette figure littéraire ne provient pas de l'écrivain sacré, comme on pourrait le conjecturer; elle est de Jésus-Christ lui-même, puisque saint Luc la reproduit exactement (Cf. Luc, XVII, 21,23).

Le n° 13 ne mérite pas davantage le nom de doublet. Dans le grand discours prononcé l'avant-veille de la passion, le divin Maître recommande à ses disciples la vigilance (Matth. XXIV, 42) : « Vigilate ergo, quia nescitis qua hora Dominus vester venturus sit. Un peu plus loin il renouvelle ce conseil à peu près dans les même termes (Matth. XXV, 13) : « Vigilate itaque quia nescitis diem neque horam ». Rien n'est plus naturel que cette insistance et il faut avoir juré de trouver des doublets partout pour en voir un en cet endroit. Aussi saint Marc qui, d'après les théories que nous combattons, n'a pas et ne peut pas avoir de doublets, répète ce conseil, non pas deux fois, mais trois fois dans le même discours (Marc, XIII, 33,35 et 47).

La seconde catégorie des doublets comprend les sentences prononcées réellement deux fois, à des époques et pour des raisons diverses. A cette classe appartiennent les n°s 1, 4, 8, 9 et 10.

Le n°1 sous cette forme (Matth. XIII, 12) : « Qui enim habet dabitur ei et abundabit; qui autem non habet, et quod habet auferetur ab » eo, est la conclusion de la parabole du semeur. Sous cette autre forme un peu différente (Matth. XXV, 29) : « Omni enim habenti dabitur, et abundabit; ei autem qui non habet, et quod videtur habere auferetur ab » eo, c'est la conclusion de la parabole des talents. Dans le premier cas, les trois synoptiques concordent pour la forme et pour le contexte (cf. Matth. XIII, 12, Marc, IV, 25, Luc VIII, 18). Dans le second, saint Matthieu et saint Luc se rencontrent aussi pour la forme, mais le dernier conclut par cette maxime la parabole des mines. On peut tirer de ce fait un argument en faveur de l'identité entre la parabole des mines et celle des talents, comme aussi en faveur de la dépendance de Luc relativement à Matthieu; mais pour la dépendance de celui-ci par rapport à Marc et aux Logia, rien, absolument rien.

Le n° 4 contient une maxime insérée par saint Luc, comme par saint Matthieu, dans le discours adressé aux apôtres avant leur mission (Matth. X, 39, Luc, IX, 24). Il n'y a aucun motif raisonnable de soupçonner ici une transposition chronologique. La même instruction leur fut inculquée une seconde fois après la confession de saint Pierre à Césarée, comme il résulte du témoignage unanime et concordant des trois synoptiques (Matth. XVI, 25, Marc, VIII, 25, Luc, XVII, 33).

La maxime du n° 8 : « Erunt novissimi primi et primi novissimi » fait partie de la réponse du Seigneur à Pierre qui s'enquérait de la récompense réservée au détachement complet de l'homme apostolique (Matth. XIX, 20. Marc, X, 31) : elle forme aussi la conclusion de la parabole des ouvriers (Matth. XX, 16, Luc, XIII, 30). Si dans ce dernier cas on nie le parallélisme entre Luc et Matthieu, il faudra admettre qu'elle a été

proférée trois fois, ce qui n'a rien d'extraordinaire pour un proverbe de cette sorte.

La recommandation placée sous le n° 9 a été faite deux fois au moins. En effet, on la lit deux fois dans chacun des trois synoptiques et il est assez difficile d'établir entre eux l'harmonie chronologique. Mais que les critiques notent bien ce point-ci. Les deux passages parallèles de Matthieu (xx, 26-27, xxiii, 11) et de Luc (ix, 48, xxii, 26) ne prouvent pas que ces auteurs copient *deux sources* antérieures distinctes, autrement les deux passages parallèles de saint Marc (ix, 35, x, 43) conduiraient à la même conclusion et c'en serait fait de l'originalité de Marc et de son indépendance, relativement à une source autre que les Logia. Les critiques doivent toujours éviter avec soin les arguments maladroits qui se retourneraient contre eux.

Ce fut après le miracle du figuier desséché que Notre-Seigneur dit à ses apôtres : « Si habueritis fidem et non hæsitaveritis... etsi monti huic dixeritis : Tolle et jacta te in mare, fiet » (Matth. xxi, 21, cf. Marc, xi, 23). Mais cette doctrine leur avait été déjà exposée en d'autres circonstances (Matth. xvii, 20, Luc, xvii, 6) et comme Jésus-Christ ne cessait d'inculquer à ses disciples la valeur et la nécessité d'une foi vive et qu'il aimait à le faire sous une forme saisissante et incisive, la répétition quasi littérale de cette pensée n'a rien de surprenant.

*
* *

Nous arrivons à la troisième catégorie des doublets, aux paroles prononcées une seule fois par le Christ mais répétées par l'évangéliste pour des motifs à étudier. Cette classe comprend les n° 5, 6, 2 et 11.

Les n°s 5 et 6 ne peuvent être séparés, car ils font partie du même contexte. Aussitôt après la Transfiguration, Jésus était rentré à Capharnaüm et y avait payé, pour lui et pour Pierre, le demi-sicle de la capitation, lorsqu'éclata parmi les disciples une dispute sur leur mérite respectif. Le Maître, voulant les rappeler à la modestie, leur propose comme modèle la simplicité ingénue de l'enfant. A cette occasion il s'élève contre le scandale, qui ravit à l'enfant son charme et son innocence, et appuie sur la nécessité de tout sacrifier, même les objets les plus chers, comme l'œil, le pied ou la main, pour éviter le scandale (Matth. xvii, 24 — xviii, 9, Marc ix, 33, 48).

De Capharnaum Jésus se rendit dans la Pérée, sur les confins de la Judée (Marc, x, 1 ; Matth. xix, 1). Dès l'arrivée il eut à déjouer les manœuvres des pharisiens qui cherchaient à l'embarrasser sur l'indissolubilité du mariage. Y a-t-il des cas où le divorce soit permis? S'il disait

non, il se mettait en opposition ouverte avec la loi mosaïque; s'il répondait oui, il était en contradiction avec lui-même. Il se contente de répliquer : Quiconque répudie sa femme et en prend une autre se rend coupable et complice d'adultère (Matth. XIX, 9).

Ces deux doctrines, — du scandale à éviter à tout prix et du mariage indissoluble, — où éclatait admirablement la supériorité de la loi de grâce, avaient leur place marquée dans le Sermon sur la montagne. Là, en effet, saint Matthieu rassemble tous les points qui font le mieux ressortir l'excellence de la loi nouvelle. Il ne faut donc pas être surpris d'y voir figurer les deux articles, placés ailleurs par saint Matthieu à leur date chronologique mais reproduits ici, dans un cadre artificiel destiné à tracer le programme et le manifeste du royaume des cieux, et à renfermer, comme en un vaste panorama, un magnifique ensemble de doctrines. La fuite du scandale y paraît sous une forme un peu différente. Il n'y a que deux objets de scandale, l'œil et la main, et ils sont énumérés dans un ordre inverse. L'expression verbale diffère aussi. On peut dire que saint Matthieu s'est contenté de reproduire le sens du précepte sans s'occuper des mots et de l'ordre primitifs. Mais qu'il utilise Marc, comme le prétend M. Resch et son école, c'est difficile à admettre, au moins dans le cas présent. Si l'un des évangélistes dépend de l'autre, ce n'est point Matthieu qui copie Marc, c'est plutôt le contraire. En effet, chez le dernier, le parallélisme, que saint Matthieu ne fait qu'indiquer, est développé avec une suite et une régularité dont on trouve peu d'exemples dans l'évangile. Les deux premiers objets de scandale, le pied et la main, que Matthieu réunit dans un même verset de manière à rompre la symétrie, sont séparés chez le second évangéliste, et après chacun des trois versets, d'un rythme et d'une cadence irréprochables, saint Marc ajoute : « Ubi vermis eorum non moritur et ignis non extinguitur. » Comment croire que saint Matthieu, si ami du parallélisme hébraïque, ait détruit et défiguré ce rythme et cette symétrie, s'il les a rencontrés devant lui?

Le doublet n° 2 se présente chez saint Matthieu sous les formes suivantes :

XII, 39. Γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου.

XVI, 4. Γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ.

Les deux formes, on le voit, sont identiques et ne diffèrent que par l'omission, dans le second cas, de l'épithète τοῦ προφήτου. Cela n'empêche pas M. Resch de faire remonter la première forme aux Logia et la seconde à Marc. Or, afin qu'on juge de l'aveuglement produit par

l'esprit de système, nous allons donner ci-dessous la version de Marc (VIII, 12) :

Τί ἡ γενεὰ αὕτη ζητεῖ σημεῖον; ἀμὴν λέγω ὑμῖν εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον.

S'il faut absolument trouver un rapport de dépendance, c'est entre saint Matthieu et saint Luc (XI, 29) qu'on doit le chercher :

Ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρά ἐστιν· σημεῖον ζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ.

D'après les deux premiers évangiles, cette parole fut prononcée quand les pharisiens, les scribes et les autres ennemis du Christ vinrent réclamer de lui un prodige comme signe de sa mission divine (Marc, VIII, 12; Matth. XVI, 4). Saint Matthieu détache cette pensée et la transporte mot pour mot au chapitre XII, dans la grande dispute contre les pharisiens. Il semble bien que saint Luc qui, lui aussi, consacre un chapitre (XI) aux discussions contre les pharisiens et leurs adhérents, l'ait emprunté à saint Matthieu avec plusieurs autres versets. Voilà pourquoi il l'omet plus loin à l'endroit qui paraît être sa place naturelle (XII, 54-56).

Nous ne dirons qu'un mot du doublet n° 11. Dans le grand discours eschatologique prononcé sur le mont des Oliviers, en face du Temple, deux jours avant la Passion, Jésus prédit la fin du monde et la ruine de la ville en des termes qui embrassent à la fois le type et l'antitype; il annonça aussi les persécutions qui devaient fondre sur les disciples à la veille de ces deux grands événements. Les trois synoptiques sont très explicites là-dessus (cf. Matth. XXIV-XXV; Marc, XIII; Luc, XXI). Mais la perspective des persécutions convenait admirablement au discours adressé aux apôtres pour les préparer à leur mission; c'est pourquoi saint Matthieu y insère tout ce fragment sous une forme un peu différente. Si l'on préférait soutenir que les persécutions ont été prédites deux fois aux apôtres, à peu près dans les mêmes termes, cela n'aurait rien d'invraisemblable; c'est même la solution qu'il conviendrait d'adopter, ailleurs que dans saint Matthieu.

En résumé, des treize doublets de saint Matthieu, quatre ne vérifient pas la définition du doublet, cinq sont des maximes réellement prononcées deux fois, les quatre autres semblent avoir été reproduits en double par l'auteur pour les raisons exposées plus haut.

*
* *

Les doublets de saint Luc n'offrent guère moins d'intérêt, quoi qu'en puissent dire les critiques. M. Resch en compte onze, mais deux d'entre eux devant être éliminés, leur nombre est réduit à neuf. D'autre part,

la liste de M. Resch est incomplète; il faudrait y joindre au moins le passage : « Omnis qui se exaltat humiliabitur et qui se humiliat exaltabitur » (XIV, 11 et XVIII, 14).

DOUBLETS DE LUC D'APRÈS RESCH, *Aussere. Paralleltexte*, III, p. XI (1).

1)	VIII, 16	XI, 33.
2)	17	XII, 2.
3)	18	XIX, 26.
4)	IX, 35	X, 4, 10, 11.
5)	23	XIV, 27.
6)	24	XVII, 33.
7)	48	XXII, 26
8)	XI, 43	XX, 46.
9)	XII, 11, 12	XXI, 12[b], 14, 15.

Neuf doublets pour saint Luc, — même sans sans tenir compte des omissions, — c'est précisément le chiffre des doublets véritables de saint Matthieu. Cela donne à réfléchir, car, d'après les théories mises en vogue par M. Resch, les doublets sont le trait caractéristique du premier évangile; saint Luc, lui, les évite avec soin et n'en use qu'avec une sobriété extrême : « *Le vermeidet in der Regel, denselben Spruch in Doubletten zu geben* (2). »

Parmi ces neuf doublets, cinq, — les n°s 3, 5, 6, 7, 9, — étant communs au premier évangile et au troisième, ont déjà été examinés par nous. Que, cinq fois sur neuf, Matthieu et Luc se rencontrent dans la répétition des mêmes sentences, c'est, dans notre explication, un fait simple et naturel; ce serait, dans l'hypothèse de Resch et de son école, le phénomène le plus extraordinaire et le hasard le plus improbable.

Des quatre doublets restants, deux, — les n°s 4 et 8, — renferment des paroles du Seigneur réellement prononcées deux fois. En envoyant les apôtres, puis les disciples, devant lui pour préparer les voies à la prédication évangélique, le divin Maître leur adressa des instructions qui avaient naturellement plus d'un point de ressemblance. Saint Marc, toujours laconique quand il s'agit de discours, ne mentionne, en les réduisant à quelques versets, que les recommandations faites aux apôtres; saint Matthieu, fidèle à sa méthode, fond en un les deux discours en y joignant encore des fragments empruntés à d'au-

(1) M. Resch dédouble, sans raison, les doublets 4 et 9; il obtient ainsi un total de onze. Ce dédoublement ne serait motivé que si les deux versets formant les doublets 4 et 9 étaient reproduits séparément; c'est ce qui arrive pour Luc, VIII, 16, 17, 18, que nous comptons pour trois doublets.

(2) Resch, *Aussercan. Paralleltexte*, III, 266, 276, etc.

tres sermons; tandis que saint Luc, distinguant soigneusement les deux instructions, est amené à répéter presque mot à mot deux ou trois avis (Luc, IX, 3, 5 et X, 4, 10, 11).

L'autre cas est fort semblable. Plusieurs fois Jésus formula contre les pharisiens les accusations d'hypocrisie et de vaine gloire. Dans le discours commençant par ces mots : « Super cathedram Moysi sederunt Scribæ et Pharisæi », saint Matthieu fait parler ainsi le Sauveur (XXIII, 5-7) : « Dilatant phylacteria sua et magnificant fimbrias. Amant autem primos recubitus in cœnis et primas cathedras in synagogis, et salutationes in foro et vocari ab hominibus Rabbi. » Trois de ces reproches, trop juifs de couleur et d'allure pour être compris, sans commentaire, dans un milieu grec ou helléniste, sont passés sous silence par les deux derniers synoptiques; mais les trois autres griefs sont reproduits par saint Marc, qui nomme les pharisiens seulement, et deux fois par saint Luc en termes presque identiques, une fois à l'adresse des scribes (XX, 46), l'autre fois à l'adresse des pharisiens (XI, 43). Sans doute on pourrait supposer, à la rigueur, que saint Luc a dédoublé le discours, en considérant séparément ces deux classes d'hypocrites; mais il est beaucoup plus naturel de penser que saint Matthieu, suivant sa coutume, combine deux discours semblables, tandis que saint Marc, toujours avare de paroles, n'en reproduit qu'un seul.

Les deux doublets qui nous restent à étudier (n°s 1 et 2) sont aussi curieux qu'embarrassants. Des maximes courtes et proverbiales ont dû revenir plus d'une fois sur les lèvres du Sauveur; on est cependant surpris de rencontrer sans transition et sans lien aucun les trois sentences suivantes qui viennent immédiatement après la parabole du semeur Luc, VIII, 16 : « Nemo autem lucernam accendens operit eam vase aut subtus lectum ponit, sed supra candelabrum ponit, ut intrantes videant lumen. — 17. Non est enim occultum, quod non manifestetur, nec absconditum quod non cognoscatur et in palam veniat. — 18. Videte ergo quomodo audiatis : Qui enim habet dabitur illi, et quicumque non habet etiam quod putat se habere, auferetur ab illo. — 19. Venerunt autem ad illum mater et fratres ejus, etc. »

Dans ce passage, nous voyons saint Luc suivre saint Marc pas à pas, comme du reste dans toute cette partie de son évangile. Même ordre de faits, même enchaînement d'idées, mêmes expressions. Il n'en diffère que par des coupures. Une de ces omissions, et la plus caractéristique, consiste à supprimer le *Et dicebat illis* quatre fois répété par le second évangéliste, formule vague permettant au lecteur de supposer que les paroles ainsi réunies appartiennent à des époques différentes et n'ont ensemble qu'un lien logique.

Le tableau suivant montrera la dépendance de Luc relativement à Marc et rendra nos explications plus faciles.

Marc, IV, 21. — Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· Μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος, ἵνα ὑπὸ τὸ μόδιον τεθῇ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην; οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν ἐπιτεθῇ;	Luc, VIII, 16. — Οὐδεὶς δὲ λύχνον ἅψας καλύπτει αὐτὸν σκεύει ἢ ὑποκάτω κλίνης τίθησιν, ἀλλ' ἐπὶ λυχνίας ἐπιτίθησιν, ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι βλέπωσι τὸ φῶς.
22. — Οὐ γάρ ἐστί τι κρυπτόν, ὃ ἐὰν μὴ φανερωθῇ, οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον ἀλλ' ἵνα εἰς φανερὸν ἔλθῃ.	17. — Οὐ γάρ ἐστι κρυπτόν, ὃ οὐ φανερὸν γενήσεται, οὐδὲ ἀπόκρυφον, ὅ οὐ γνωσθήσεται καὶ εἰς φανερὸν ἔλθῃ.
23. — Εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω·	
24. — Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· Βλέπετε, τί ἀκούετε. Ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρηθήσεται ὑμῖν, καὶ προστεθήσεται ὑμῖν τοῖς ἀκούουσιν.	18. — Βλέπετε οὖν πῶς ἀκούετε·
25. — Ὅς γὰρ ἂν ἔχῃ, δοθήσεται αὐτῷ. καὶ ὃς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.	ὃς γὰρ ἂν ἔχῃ, δοθήσεται αὐτῷ, καὶ ὃς ἂν μὴ ἔχῃ, καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.
26. — Καὶ ἔλεγεν· Οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία κτλ.	19. — Παρεγένοντο δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ κτλ.

De prime abord on ne saisit ni le lien qui unit les quatre maximes rapprochées par saint Marc ni le rapport qu'elles peuvent avoir avec la parabole du semeur. Saint Matthieu éclaircira ce point. Lui aussi place après la parabole du semeur une des quatre sentences rapportées par saint Marc, mais il l'entoure de détails qui la mettent dans tout son jour. Les apôtres demandent à leur Maître pourquoi, en parlant à la foule, il fait usage de paraboles : « C'est, répond-il, qu'il vous a été donné à vous de connaître les mystères du royaume des cieux, tandis que cette connaissance leur est refusée : Qui enim habet dabitur ei et abundabit; qui autem non habet, et quod habet auferetur ab eo. »

Ainsi les apôtres sont les dépositaires de l'enseignement divin, mais ils doivent le transmettre à leur tour. Ils sont canaux plutôt que réservoirs. Ils sont les hérauts, les semeurs du Verbe. C'est la pensée que saint Marc tient à mettre en relief et qu'il introduit par une formule générale, indépendante du temps et du lieu : Et dicebat illis. Suivent trois sentences qui confirment cette vérité, et tout l'ensemble se termine par la conclusion de saint Matthieu, mais sans les paroles qui la préparent.

Essayons d'analyser l'agrégat de saint Marc, que nous avons reproduit plus haut dans le texte original (Marc, IV, 21-25).

La place originaire du v. 21 est au chapitre XI de saint Luc,

saint Matthieu l'insère, avec tout le contexte de saint Luc, dans le Sermon sur la montagne.

Le verset 22 faisait partie d'une exhortation sur la confiance en Dieu (Luc, XII) englobée, nous l'avons déjà dit, par saint Matthieu dans le sermon adressé aux apôtres avant leur mission.

Le verset 24 appartient au Sermon sur la montagne, où il a été maintenu par saint Luc, aussi bien que par saint Matthieu.

Enfin la maxime finale du verset 25 est bien à sa place, après la parabole du semeur, mais nous avons besoin de recourir à saint Matthieu pour en comprendre la portée et la raison d'être.

Saint Marc rapproche ces quatre sentences parce qu'il veut insister sur l'enseignement qu'elles renferment en commun et parce qu'ayant négligé de les insérer à leur place chronologique, il profite de l'occasion qui se présente pour les conserver.

Saint Luc, en présence du contexte de saint Marc, qu'il suit fidèlement en ce passage, peut avoir été guidé par une considération analogue, par le désir d'enseigner leurs obligations aux dépositaires de la vérité, aux semeurs de la parole, et cela peut l'avoir induit à répéter deux versets, déjà consignés ailleurs. Seulement il abrège son guide, supprime les transitions ou, pour mieux dire, les points de raccord ménagés par saint Marc, omet la formule : « Et dicebat illis, » qui empêchait de regarder ces versets comme partie intégrante d'un seul et même discours, enfin se permet une transposition, en faisant arriver Marie et les frères de Jésus après la parabole et non avant, comme le suppose le récit des autres synoptiques, et tout cela répand sur sa marche une certaine obscurité.

Ouvrez le premier historien venu, vous trouverez à foison des exemples de ce procédé. Un discours est donné in extenso à sa place chronologique; puis une phrase en est détachée pour mieux peindre un personnage, éclairer ses mobiles secrets, présenter un coup d'œil d'ensemble de sa doctrine. Si c'est là une licence, c'est une licence dictée par le droit naturel. Pourquoi refuserait-on aux écrivains sacrés une liberté que les historiens profanes s'arrogent comme un droit incontestable? Il ne serait pas même nécessaire, à la rigueur, que l'auteur inspiré eût conscience de se répéter; car si l'inspiration, par son côté négatif, préserve de toute erreur, par son côté positif elle ne donne pas toute science.

*
* *

Résumons-nous et concluons.

1) Les doublets ne sont pas un phénomène particulier à saint Mat-

thieu. Ils se rencontrent aussi nombreux chez saint Luc, plus nombreux chez saint Jean, et ils ne manquent pas non plus chez saint Marc, bien qu'ils y soient en proportions moindres.

2) La plupart des doublets s'expliquent de la façon la plus naturelle et la plus satisfaisante par la répétition, dans l'enseignement du Sauveur, d'un conseil ou d'une doctrine. C'est le cas, en particulier, pour les cinq doublets communs au premier et au troisième évangéliste.

3) Quelques doublets — surtout dans saint Matthieu — autorisent une autre hypothèse. L'écrivain sacré aurait rapporté une parole de Jésus-Christ à sa place chronologique, ensuite il l'aurait répétée à un autre endroit, dans un cadre artificiel, pour éclairer et compléter un corps de doctrines.

4) Enfin les doublets — pas plus ceux de saint Matthieu que les autres — ne prouvent absolument rien pour l'existence d'un évangile primitif et pour la dualité des sources évangéliques. L'entreprise de M. Resch peut donc être considérée comme avortée. Les objections que les rationalistes de toute les écoles tirent des doublets croulent par leur base.

F. Prat, S. J.

II

NOTES D'EXÉGÈSE SUR PHILIP. II, 5-11

(*Suite.*)

II

Ce texte a toujours été regardé comme un des plus importants au point de vue dogmatique. Saint Chrysostome, au début de ses homélies, le compare à « un glaive à deux tranchants qui, tombât-il sur des milliers de bataillons, les taille en pièces et les anéantit, parce qu'il est affilé de tous côtés... Par ces paroles inspirées le Saint-Esprit confond les partisans d'Arius d'Alexandrie, ceux de Paul de Samosate, de Marcel le Galate, de Sabellius le Lybien, de Marcion le Pontique, et ceux de Valentin, et ceux de Manès, et ceux d'Apollinaire de Laodicée, de Photin, de Sophronius, et en un mot tous les hérétiques (1). »

(1) Cf. Théodoret, LXXXII, 571 sqq., *in h. loc.*

Mais l'imprécision, et, qu'on nous passe le mot, l'élasticité des termes a donné lieu aux interprétations les plus opposées; et les hérétiques de tous les temps ont pu invoquer ce texte en preuve de leurs erreurs, soit que négligeant volontairement plusieurs de ses parties, ils ne missent en lumière que l'aspect le plus favorable à leur doctrine, soit qu'en abordant l'étude dans le dessein arrêté d'y trouver la justification d'un système théologique préconçu, ils en détournassent le sens général au profit de leurs préjugés.

Ainsi, une histoire complète de l'exégèse de ce texte se confondrait avec celle des controverses trinitaires et christologiques. Comme bien on pense, il était impossible de l'entreprendre ici; et mes recherches n'ont tendu qu'à montrer, — sommairement du reste, — comment les discussions théologiques ont servi à préciser le sens de notre texte.

1. *Avant les controverses trinitaires.*

La première interprétation hétérodoxe que nous connaissions est due à des sectes gnostiques des séthiens et des ophites, qui au dire d'Hyppolyte et de Théodoret expliquaient μορφὴν δούλου λαβών en disant que Jésus étant né de la Vierge, l'éon Christ est descendu des cieux sur lui. Les ophites pensaient que l'éon Christ s'était transformé en serpent pour pénétrer dans le sein de Marie (1).

Moins fantaisiste était l'interprétation marcionite, à tendances plus ou moins docètes. D'après saint Chrysostome, leur grande objection était que le texte ne dit pas : ἐγένετο ἄνθρωπος, mais ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. Τὸ γὰρ σχήματι ἄνθρωπον εἶναι οὐκ ἔπι φύσει ἄνθρωπον εἶναι. De plus ils disaient que le Christ avait pris la forme d'esclave, lorsque ayant ceint ses reins, il lava les pieds de ses disciples. Mais c'est surtout Tertullien (2) qui nous a renseignés sur leur exégèse. Je citerai une partie importante de son texte parce qu'il présente des leçons intéressantes : « *Plane de substantia Christi putant et hic Marcionitæ suffragari Apostolum sibi quod phantasma fuerit in Christo, cum dicit quod « in effigie Dei constitutus, non rapinam existimavit pariari Deo, sed exhausit semetipsum, accepta effigie servi », non veritate, « et figura inventus homo », non substantia, id est non carne.* » On remarquera que Tertullien accepte parfaitement *effigies* comme équivalent de μορφή. Il semble bien que cette traduction fût reçue en Afrique, car nous lisons dans saint Cy-

(1) Théodoret, *Hær. Fab.* I; 14. *C. P. L.*, LXXXIII, col. 365 et Hippol. *Hær.*, V, 19, cité par Ligthf.

(2) *Contra Marcionem*, V, 20. *C. P. L.*, II, col. 522 sqq.

prien (1) : « *Qui in figura Dei constitutus non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinanivit*, etc... »

Comment échapper au docétisme marcionite? Tertullien rapproche notre texte de ceux où le Christ est appelé « *imago Patris, imago Dei invisibilis* », et il argumente ainsi : « *quasi non et figura, et similitudo, et effigies, substantiæ quoque accedant. Utrobique enim veritas necesse habebit eludi, si effigies et similitudo et figura phantasmati vindicabitur. Quod si in effigie et imagine qua Filius Patris vere Dei prædicatus est, etiam in effigie et imagine hominis qua filius hominis vere hominem inventum, nam inventum ratione posuit, hoc est : certissime hominem, quod enim invenitur, constat esse. Sic et Deus inventus est per virtutem, sicut homo per carnem, quia nec morti subditum pronunciasset, non in substantia mortali constitutum.* Ainsi pour Tertullien la garantie de la réalité de μορφή se trouve dans « *figura inventus est homo* ». Nous avions été amenés dans la discussion du texte à renverser ces conclusions. On sent assez combien une telle interprétation, — inexacte en soi, — était périlleuse, et il faut bien avouer que les marcionites devaient facilement triompher des subtilités de leur adversaire. Si μορφή, ὁμοίωμα, σχῆμα ne signifient qu'*effigies*, on arrive, par une dérivation logique, au docétisme radical, celui des *Acta Joannis*, qui nous montrent le Christ conversant paisiblement avec l'apôtre Jean sur le mont des Oliviers, tandis que, au Calvaire, des bourreaux martyrisent un fantôme de corps.

Cette interprétation a un autre inconvénient, c'est qu'elle conduit au monarchianisme. Et de fait nous rencontrons chez Tertullien l'interprétation que saint Chrysostome attribue à Paul de Samosate :

Sic et Deus inventus est per virtutem, sicut homo per carnem (2). Ainsi la μορφή Θεοῦ n'est autre chose qu'une certaine apparence divine, qui « est reconnaissable » aux miracles opérés par le Christ; mais, suivant Paul de Samosate, Marie est l'unique principe de l'essence de Jésus, qui est ainsi un pur homme. Le célèbre hérésiarque dut fréquemment argumenter sur ce texte, car le synode d'Antioche (269), dans la lettre qu'il lui écrivit avant de prononcer sa déposition, rétablit l'exégèse orthodoxe, en insistant sur ἐκένωσεν pour affirmer la réalité substantielle de la μορφή Θεοῦ et de la μορφὴ δούλου (3).

(1) *Testimon.* II, 13, *C. P. L.*, IV, col. 708.

(2) Cf. l'interprétation analogue du pseudo-Ambroise, *in loc.*, *C. P. L.* XVII, p. 407 sqq.; μορφὴ Θεοῦ égale donc non pas φύσις mais ἐνέργεια.

(3) Οὗ χάριν ὁ αὐτὸς Θεὸς καὶ ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστὸς... ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πάσῃ πεπίστευται Θεὸς μὲν κένωσας ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ εἶναι ἴσα θεῷ, ἄνθρωπος δὲ καὶ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ τὸ κατὰ σάρκα. Cité par Gifford, p. 73, d'après Routh. *Rel. Sacr.* III, p. 298. Je ne saurais dire si la lettre est authentique.

Le monarchianisme de Paul, condamné par les synodes d'Antioche, sera, par l'intermédiaire de Lucien d'Antioche, transmis en héritage à Arius.

2. *Controverses trinitaires.*

Les ariens expliquèrent péniblement ἐν μορφῇ Θεοῦ cherchant à éviter également les formules athanasiennes et celles de Paul de Samosate. Eusèbe pense que le Verbe est dans la forme de Dieu μιμητικῶς, σχετικῶς. Dans certains passages, il donne une interprétation orthodoxe (1). Ailleurs (2), il donne comme équivalent à μορφὴ Θεοῦ : ἐν ἀγάλματι θειῷ et à εἶναι ἴσα Θεῷ : ἐν θεότητι τῆς πατρικῆς δοξῆς τετιμημένος Suivant saint Augustin (3) plusieurs disaient : « in forma Dei, sed Patre minor ». D'autres, d'après saint Chrysostome, interprétaient comme lui οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο, « s'il était Dieu, comment pourrait-il ravir quoi que ce soit? »

Mais le grand argument des Ariens semble avoir été tiré de l' « Exaltation de Jésus-Christ » (4). « Si, *à cause* de son obéissance, il a été exalté, et a reçu le nom qui est au-dessus de tout nom, il a donc reçu la récompense de sa bonne volonté. Que s'il a agi volontairement, il est de nature changeante. S'il a obtenu ces biens comme récompense, et puisqu'il ne les aurait pas reçus s'il n'en manquait pas; s'il les a mérités par sa vertu et la sainteté de sa vie, c'est à bon droit que pour cette raison on l'appelle Fils et Dieu, mais il n'est pas Fils *véritable.* »

S'il faut en croire l'évêque d'Alexandrie, les partisans d'Eusèbe et d'Arius n'employaient pas seulement ce raisonnement dans leurs livres et leurs discours, mais dans leurs conversations sur la place publique, et c'est en raison de cette publicité même qu'il insiste si longuement sur la réfutation.

Les semi-ariens interprétèrent ce texte à peu près comme les orthodoxes (5). Germinius, par exemple, dit : « *Quis non intelligat, quia quem ad modum secundum servi formam vera fuit caro nostra in Christo, ita et in Dei forma vera sit divinitas Patris in Filio* (6). » C'est presque l'affirmation si explicite de saint Grégoire de Nysse dans son

(1) P. e. *Ecl. prophet.*, III, 4. *C. P. G.* XXII, 1127.

(2) *De Eccl. Theol.* I, 13, *C. P. G.*, XXIV, 851.

(3) *Adv. Maximin.*, l. II, *C. P. L.* XLII, 819.

(4) On en trouvera l'exposé et la discussion très approfondie dans saint Athanase *cont. Arian.* I, § 37-45, *C. P. G.* XXVI, 87-100. Cf. aussi *c. Ar.* IV, 6, col. 475.

(5) *C. P. L.* XIII, 574.

(6) Peut-être les mots ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος leur donnèrent-ils l'idée d'étendre cette nuance de sens à la nature divine dans le Verbe : ὁμοιούσιος τῷ Πατρί.

IIIe livre contre Eunomius (1) ἡ γὰρ μορφὴ τοῦ Θεοῦ ταὐτὸν τῇ οὐσίᾳ πάντως ἐστίν.

Les catholiques s'appliquèrent spécialement à mettre en lumière les mots ἐν μορφῇ Θεοῦ, soit en les comparant avec μορφὴ δούλου (2), soit en disant que « nihil aliud ex se Deus quam Deum format (3) », soit en observant que le texte porte ἐν μ. Θ. ὑπάρχων non γενόμενος tandis qu'il y a : ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος (4), soit en faisant ressortir que τοῦτο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ οὐχ ὡς ἁρπαγμὸν εἶχεν ἀλλα φυσικόν, et c'est pour cela qu'il a pu s'en dépouiller (5) ou en montrant que si Jésus-Christ n'est pas Dieu, son abaissement et son obéissance ne peuvent être proposés comme exemple d'humilité (6). Enfin en notant que, d'après le texte, le nom au-dessus de tout nom, c'est-à-dire le nom de Fils est supérieur à toute créature, donc incréé (7).

Quant à la grande objection tirée du διὸ καὶ ὑπερύψωσεν αὐτὸν καὶ ἐχαρίσατο, etc., saint Athanase y donne deux réponses. L'une sur laquelle il insiste davantage et qui semblerait moins convaincante : que l'élévation du Verbe fait chair a eu lieu pour préparer notre propre élévation, de même que sa mort a eu lieu pour accomplir notre justification. La seconde : que Jésus-Christ a été glorifié dans sa nature humaine et non dans sa nature divine (8).

3. *Controverses christologiques.* L'erreur de Macédonius condamnée, les controverses trinitaires se trouvaient closes. En Occident, chez les Goths et les Vandales, l'arianisme se soutint plutôt parce qu'il était la religion des vainqueurs que par les écrits exégétiques de ses tenants, aussi saint Augustin traite-t-il notre texte comme un passage dont le sens est désormais indiscuté; nous verrons que sa traduction a fixé pour de longs siècle l'exégèse occidentale.

Mais en Orient on dut rechercher comment le Verbe, égal au Père s'était uni à l'humanité, et l'on fut en présence de trois solutions : une seule personne en deux natures distinctes : la personne du Verbe absorbant tout ou partie de la nature humaine, les deux natures subsistant en deux personnes distinctes.

(1) Cité dans Théodoret, dialogue Immutabilis. Cf. dans Cyrille. *Apol. pro* xx *capit. C. P. L.* LXXVI, 383. Cf. saint Basile *Cont. Eunom.* dans Théodoret *dial.* 2. *C. P. L.* LXXXIII, col. 189.

(2) Saint Hilaire, *lib. ad Const.* x, 596 et saint Ath. *c. Arianos*, I. IV. Chrys. *hom.* 2 *ad Hellenas.*

(3) Lib. VIII *de Trin.* 45. *C. P. L.* X, 270.

(4) Chrys. *hom.* vi, et Théodoret *in locum C. P. L.* XXXVII, 571 sqq.

(5) Chrys.

(6) Chrys. Théod. Mops. *in locum* et Théodoret.

(7) Marius Victorinus, *in locum C. P. L.* VIII, 1210.

(8) Cf. Théodoret, ἔλαβεν ὡς ἄνθρωπος ἅπερ εἶχεν ὡς θεός *C. P. G.* LXXXII, 571.

Plus que jamais notre texte fut l'objet des plus vives controverses : μορφὴ θεοῦ et μορφὴ δούλου, un seul sujet Χριστὸς Ἰησοῦς, c'était là tout le débat.

Les Apollinaristes, anti-ariens décidés, soucieux de montrer que la nature divine pénètre la nature humaine de Jésus, pensèrent que l'âme « raisonnable » était remplacée dans le Christ par l'hypostase du Verbe, et pour expliquer la passibilité, ils dirent que l'âme « sensible » était demeurée. Saint Ambroise (1) nous renseigne sur leur exégèse : Il y a, disaient-ils, *forma servi, non servus. Specie inventus est, non veritate, homo Jesus* (2). Et par suite, ils identifiaient la « *forma servi* », avec le Verbe. Héfélé (3) voit avec raison dans les anathèmes VI, VIII et IX de Nestorius la formule des erreurs apollinaristes attribuées à Cyrille :

VI. Si quis servi formam sane initium non habere cum Deo Verbo et increatam ut ipse est dicere tentaverit.

VIII. Servi formam pro « seipso » hoc est secundum propriam naturae rationem colendam esse dixerit et non omnium dominum.

IX. Formam servi consubstantialem esse Spiritui Sancto.

Pareil système conduisait logiquement au docétisme. Appuyés sur notre texte, les orthodoxes réfutaient facilement leurs adversaires. « Demandons à ceux qui penchent vers le docétisme : La forme de Dieu, c'est l'οὐσία de Dieu. » Ils en conviendront volontiers avec nous, car ils ne disent pas que le Seigneur Christ soit Dieu. Raisonnons donc : Si donc la forme de Dieu est l'οὐσία de Dieu, de même la forme de serviteur doit être l'οὐσία de serviteur (4). » Et saint Ambroise ajoute : « *factus est servus non quia Verbum.* »

En accentuant la différence des natures, on courait le risque de distinguer deux personnes, la personne humaine n'étant que l'instrument de la personne divine dans l'œuvre de la rédemption, et le mot Χριστός désignant l'unité morale qui accomplit cette œuvre. Ce fut l'erreur de Nestorius. Théodore de Mopsueste, tout en gardant une tenue orthodoxe, l'annonçait déjà. Commentant notre texte, il dit d'abord correctement : « *De una persona dicens, duarum et rationum memoratus est et naturarum, dicens : qui in forma Dei exstans formam servi accepit, evidenter aliud quod dicens Dei formam, aliud etiam servi... ut autem divisio haec dictorum non alterum aliquem ad plenum praeter Christum faciat intelligi, servi formam unicuique et illo quod in*

(1) *Ad Saburium* ep. XLVI, *C. P. L.* XVI, 1147.

(2) Cf. Théodoret *Dial.* I. τὸ λῆθεν οὐχ ὁμοίωμα ἀνθρώπου, ἀλλὰ φύσις ἀνθρώπου *C. P. G.* LXXXIII, c. 42.

(3) *Hist. des conciles*, t. II, p. 317 sqq. de la trad. fr.

(4) Théodoret, *in loc. C. P. G.* LXXXII, 571 sqq.

una persona dixit copulatum sufficienter ostendit. » Et encore : « *Colligens in unum illa quae virtute differre videbantur secundum naturarum divisionem, ita ut ex utroque quod utile erat, deduceret ad exhortationem* (1). »

Mais d'autres parties de son commentaire sont équivoques : « *Hoc illi donavit ut omnes illum adorent et ut omnes Deum confiteantur Jesum Christum in gloria Dei Patris effectum, hoc est, talem positum gloriam, qualem fas est illum qui sibi patrem adscribit Deum potiri, propter illam copulationem quam habet* ad unigenitum ; *quoniam autem haec post passionem adquisita sunt illi qui adsumptus est, nemo qui nesciat, Deo autem Verbo aderant a principio utpote omnium factori.* » Ces paroles sont susceptibles d'une interprétation favorable, mais elles sont bien dangereuses.

Quand on les reprendra, en déclarant suspect d'apollinarisme ceux qui ne les admettraient pas, Cyrille d'Alexandrie (2) se lèvera et dénoncera le patriarche de Constantinople, disciple de Théodore, comme coupable d'hérésie. Le meilleur élève de l'évêque de Mopsueste, qui hérita du maître sa science immense et sa méthode sévère, prendra la défense du condamné, et pendant de longues années, avec des alternatives diverses, la lutte se poursuivra entre Théodoret et Cyrille, l'école d'Antioche et celle d'Alexandrie.

Suivant la très juste remarque de M. l'abbé Duchesne (3), les partisans de Théodoret admettaient un certain progrès dans l'Incarnation. « Jésus-Christ était devenu Dieu par avancement » et les humiliations de la croix auraient été, au sens le plus strict du mot, la cause de la glorification définitive. « La question des rapports entre l'homme et Dieu est, pour un disciple de Pélage, surtout une question de mérite, ou de démérite. En accumulant les mérites, en diminuant les fautes, on avance sa situation. C'est du moralisme pur, ce n'est pas de la religion. »

Pour Cyrille, au contraire, « Jésus-Christ est vraiment Dieu en nous. Le chrétien le touche directement, par l'union physique encore que mystérieuse sous les voiles sacramentels de l'Eucharistie. Par ce corps et ce sang, il arrive au contact avec Dieu, car il a en Jésus-Christ une union également physique avec la divinité, non seulement la garantie de l'immortalité, mais la garantie de l'apothéose ».

(1) H. B. Swete, p. 223 sqq.

(2) « Il est sûr qu'il (Cyrille) subit l'influence d'Apollinaire et de son école, qui lui parvinrent sous d'autres noms que celui de leur auteur, sous les noms les plus respectables. » Duchesne, *Églises séparées*, p. 34.

(3) *Églises séparées*, p. 36 sqq.

On voit que notre texte se prête aux deux interprétations, ou plutôt qu'il renferme les deux points de vue. Aussi a-t-il été constamment discuté par les deux illustres adversaires. Nous n'avons pas conservé de commentaire de Cyrille, sur l'Épître aux Philippiens, mais on peut dire qu'il n'y a peut-être pas d'homélie où il ne cite le passage dont nous nous occupons. La discussion porte en particulier sur μορφὴ δούλου, Théodoret reprochant à Cyrille les erreurs d'Apollinaire et d'Eutychès (1) partisan comme le patriarche de l'expression athanasienne ἕνωσις φυσικὴ mais qui n'ajoutait pas avec lui ἀσύγχυτα, et Cyrille critiquant l'hérésie de Nestorius et certaines expressions équivoques de Théodoret comme : ἀνθρωπείαν περικείμενος φύσιν, ou encore ὁ θεῖος Ἀπόστολος... δυσσεβοῦντας ἐλέγχει, τῶν προσώπων ὑποδείκνυς τὴν δύαδα (2).

Les conciles et les édits des empereurs ne parvinrent pas à clore les controverses, et ce n'est qu'à l'époque de Saint Jean Damascène (3) que notre texte reçoit son interprétation définitive empruntée à un homme qui n'avait point été mêlé aux luttes des partis : saint Jean Chrysostome. Les commentateurs byzantins, comme Œcuménius et Théophylacte l'ont adoptée sans modification aucune.

4. *La théologie catholique.* J'ai dit plus haut que saint Augustin avait définitivement fixé le sens de notre texte ; c'est celui qui est généralement reçu de nos jours comme commentaire de la Vulgate. Il s'en écarte en un point seulement. C'est qu'il traduit σχῆμα, *habitus* par *vestis*, en plusieurs endroits de ses écrits, expression très justifiable mais qui peut être facilement détournée dans un sens nestorien.

Saint Thomas d'Aquin peut être considéré comme celui des théologiens qui ont le plus étudié ce texte au point de vue métaphysique (4). Pour ce grand docteur tous les mots de saint Paul doivent être traduits en termes du lexique aristotélicien : « *Unumquodque enim dicitur in natura generis vel speciei per suam formam, unde forma dicitur natura rei, et sic esse in forma Dei, est esse in natura Dei per quod intelligitur quod sit verus Deus.* » L'Apôtre emploie *forma servi*, non *servus* « *quia servus est nomen hypostasis vel suppositi quod non est assumptum sed natura ; quod enim suscipitur distinguitur a suscipiente.* »

(1) Cf. Vigilius Thapsensis. *Contra Eutychen*, liv. IV. *C. P. L.* LXII, col. 121.

(2) Voir pour Théodoret, son commentaire, et ps. XL, v. 2; ps. CVIII, v. 16 et 17; CIX, 1. *Dial.* I, col. 71, etc... ; — pour Cyrille : *Apologia contra Theodoretum pro* XII *capitibus*, surtout *Resp. ad. anath.* VI, *C. P. G.* LXXVI ; *De recta fide ad Reginas*, LXXVI, col. 1366 et 1368 ; *Homilia paschalis* XXVI[a], *C. P. G.* LXXVII, 923, XVII[a] ; *id.* col. 794, XIII[a] ; col. 703 ; *De Incarnatione Domini*, XXIX-XXX, XXXI, *C. P. G.* LXXV, col. 1471 sqq. etc...

(3) *C. P. G.* XCV, col. 866.

(4) Il le cite en plus de trente endroits de la *Somme*. Il en a donné le commentaire intégral.

Habitus signifie ou bien : *naturae condiciones*, ou bien : *quia humanitatem accepit quasi habitum.* Et il poursuit : *Est autem habitus quadruplex : unus mutat utentem et ipse non mutatur, ut stultus per sapientiam. Alius mutatur et mutat, ut cibus. Alius qui nec mutat nec mutatur, ut annulus adveniens digito. Alius qui mutatur et non mutat ut vestimentum. Sic advenit divinae personae quod non mutavit ipsam, sed mutata est in melius.* Cette interprétation est reproduite, au moins dans ses traits essentiels par tous les théologiens du moyen âge et du seizième siècle, par exemple Suarez.

Les exégètes de la Renaissance et du dix-septième siècle reproduisent les diverses explications des Pères. Cornelius a Lapide et Estius ont sur notre passage des études fort estimables, mais dont la qualité dominante n'est pas l'originalité. Ils s'attachent l'un et l'autre au sens proposé par saint Chrysostome.

Les théologiens de notre siècle ont reproduit les uns et les autres. On lira cependant avec intérêt Perrone (*De Inc.* p. II, ch. III), Franzelin (*De Verbo Incarnato* 54), qui distingue μορφὴ θεοῦ, la nature divine, et εἶναι ἴσα θεῷ, l'être de Dieu, et le P. Billot (*De Inc.* quaest. II, p. 92), qui expose l'opinion de saint Thomas. Le P. Hürter (vol. II, p. 372, et la note ed. 1893) nous semble trop facilement admettre la possibilité de traduire μορφὴ θεοῦ par *splendor condicionis divinae.* Le P. Corluy, dans son *Spicilegium dogmatico-biblicum,* fait suivre une excellente exégèse de notre texte de conclusions théologiques très sérieusement déduites.

5. *La théologie protestante.* Partant de ce principe : « Les Pères ont trop souvent erré, c'est assez que nous ne les déclarions pas hérétiques » (1), Luther revisa les interprétations reçues de son temps. Pour lui μορφή n'est pas l'essence divine, ὑπάρχων ne se rapporte pas à la préexistence du Fils Éternel, mais à une période indéterminée de la vie du Christ où il renonça aux attributs du Dieu-Homme et prit la forme d'esclave, à la ressemblance (apparente) des hommes.

Pour Calvin μορφὴ θεοῦ c'est la majesté de Dieu, l'appareil extérieur qui manifeste sa gloire. Baur interpréta saint Paul dans un sens docète.

De nos jours, Pfleiderer défend à peu près la même opinion, pour mettre notre texte en harmonie avec sa théorie du Christ *homo cælestis* qui non seulement tirerait son origine du ciel, mais même « aurait préexisté dans le ciel comme homme, c'est-à-dire, comme homme spirituel, dans le même sujet, et la même forme d'existence, dans laquelle il continue de vivre au ciel après son exaltation ». Il réédite les erreurs d'Arius et d'Eutychès.

(1) Voir Gifford, pp. 105 sqq.

Pour Ritschl et son école (1), on sait que le mot de divinité appliqué à Jésus-Christ ne signifie que « l'absolue confiance du croyant dans le pouvoir rédempteur du Sauveur ». Il est convaincu, et son disciple M. Harnack avec lui, qu'il ne faut pas chercher dans le Nouveau Testament une *doctrine* sur la divinité de Jésus, mais seulement « l'expression des expériences religieuses des premiers chrétiens au contact de sa personne ».

M. Harnack donne de notre texte une interprétation qui ferait de saint Paul un marcionite. Bien que la chair fût hostile à l'esprit qu'était le Christ, cependant, il s'anéantit jusqu'à apparaître *in similitudinem carnis peccati* pour nous racheter (2). C'est là une première théorie de la « kénose », la théorie « humanitarienne ».

L'autre, plus « orthodoxe », consiste à dire que le Verbe Incarné a mis de côté non seulement les attributs métaphysiques de Dieu, toute-puissance, omniscience, omniprésence, mais aussi les attributs moraux de sainteté (!) immuable d'amour parfait et infini, et même la conscience de sa personnalité (?). Voici la théorie de M. Godet : « Il se connaissait comme Fils de cette connaissance dont le Père lui-même le connaît éternellement, et — c'est ici le dépouillement d'où dépendent tous les précédents — cette conscience de Fils, qui était sa lumière, il la laissa s'éteindre au dedans de lui pour ne conserver que son inaltérable personnalité (3)... En vertu de cet abaissement, il a pu entrer dans un développement humain complètement semblable au nôtre » (4).

Voilà les opinions « d'un dévot croyant ». Si nous avions totalement perdu les monuments des anciennes hérésies sur les ruines desquelles s'est établi notre dogme de l'Incarnation, nous en retrouverions la substance en feuilletant les commentaires protestants. Pour avoir déclaré non avenu le patient travail dogmatique de quinze siècles de christianisme, ils ont dû le recommencer à leurs dépens, et sans grand suc-

(1) Dont Schleiermacher a été le précurseur et le prophète.

(2) On trouvera dans la *Rev. Bibl.* de juillet 1897 la théorie d'Holtzmann exposée et critiquée longuement par le P. Lagrange. Weiszäcker adopte une traduction à laquelle on pourrait donner un sens orthodoxe.

(3) Selon d'autres, il ne la retient pas.

(4) Godet *Études bibliques*, p. 152. Par une heureuse inconséquence, M. Godet donne ailleurs (p. 360) une traduction correcte de notre texte et la défend contre M. Sabatier qu'il critique avec beaucoup d'habileté. Il montre que « *forme de Dieu* dont s'est dépouillé Christ » n'est pas « qu'une *forme vide* qui devait être remplie, c'est-à-dire spirituellement réalisée par sa vie d'homme saint »..... « Que l'on nie, dit-il, si on veut (!), la préexistence réelle du Seigneur, mais que le sens du texte soit respecté. » C'est dans son étude sur la psychologie de Jésus-Christ (pp. 147 sqq.) que, sans doute par crainte du docétisme, il adopte les explications au moins étranges que je cite dans le texte.

cès, comme on a pu en juger par les diverses interprétations qu'ils ont données de notre texte.

Rome. J. Labourt.

III

SAINT JÉROME ET LA TRADITION JUIVE DANS LA GENÈSE

On sait que saint Jérôme a fait entrer dans sa traduction latine du texte hébreu quelques traditions empruntées à ses maîtres juifs. Kaulen et Cornely dans leurs Introductions donnent comme exemple : *nomen Hebron ante vocabatur Cariath Arbe; Adam maximus ibi inter Enacim situs est* (Jos. xiv, 15).

Il n'est pas sans intérêt de poursuivre cette étude sur une certaine étendue. La Genèse est le terrain le plus favorable, saint Jérôme nous ayant laissé un opuscule des plus curieux, son *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim*, qu'il considérait comme un recueil de traditions, *traditionum congregatio est* (sur xiv, 18). Ce n'est pas que le grand Docteur, homme d'Église jusqu'aux moelles, suive aveuglément ses maîtres juifs, et il n'est pas moins intéressant pour sa propre histoire de connaître les cas où il les abandonne que ceux dans lesquels il les suit; cependant, pour l'appréciation de la Vulgate, il nous importe davantage de savoir les endroits où saint Jérôme s'écarte du texte hébreu par pur attachement à une tradition ou à des traducteurs juifs.

Précisons l'objet de ces notes. Déjà en adhérant si fermement au texte que nous nommons massorétique et qui était pour lui l'*hebraica veritas*, saint Jérôme sacrifiait trop aisément la recension des Septante, consacrée par l'usage ecclésiastique; nous ne touchons pas ici ce point. Mais il est certain de plus que, même lorsqu'il prétendait traduire l'hébreu, il a été égaré par une tradition juive qui, dès le temps d'Aquila et même avant, s'était greffée sur le texte reçu. Nous nous proposons de relever ces cas qui sont des fautes de traduction par rapport au texte hébreu. Nous indiquerons ensuite quelques passages où le saint Docteur a refusé d'appuyer sa traduction sur des traditions juives auxquelles il avait fait assez bon accueil dans les *Questions hébraïques*.

*
* *

II, 8. Le Paradis avait été planté *a principio*. L'hébreu *miqqedem* est généralement traduit « à l'orient ». Saint Jérôme indique expressément ses autorités, Aquila, Symmaque et Théodotion, et ajoute : *Ex quo manifestissime comprobatur, quod priusquam cœlum et terram Deus faceret, paradisum ante condiderat, sicut et legitur in hebraeo.* Cette opinion est celle du IVe livre d'Esdras : « *Induxisti eum in paradiso, quem plantaverat dextera tua antequam terra adveniaret* » (III, 6). Les modernes donnent ici raison aux Septante et l'opinion juive est manifestement contraire au contexte de la Genèse.

XII, 6. *Usque ad convallem illustrem.* Saint Jérôme ne nous dit pas pourquoi il a traduit le *chêne* de Moré (LXX : le chêne élevé) par une *vallée;* mais il est plus que probable qu'il doit cette traduction aux Juifs. Elle se trouve dans le Targum d'Onqelos, et comme aucune erreur de copiste n'en rend compte, on peut supposer que les Juifs ont éliminé du texte un de ces arbres sacrés, auxquels s'attachaient tant de superstitions.

XXII, 2. Le texte hébreu portait « le pays de Moria », les LXX « le pays élevé ». Saint Jérôme, d'après son principe, pouvait ici préférer le texte hébreu, quoiqu'il soit peut-être lui-même une altération. Mais il subit en plus l'influence de la symbolique juive qu'il introduit dans le texte, *in terram visionis,* avec Symmaque et la version samaritaine : « *Aiunt ergo Hebraei hunc montem esse in quo postea templum conditum est... qui idcirco illuminans interpretatur et luceus, quia ibi est* DABIR *hoc est,* oraculum *Dei.*

XXVI, 33. Saint Jérôme nomme le puits « *Abundantiam* ». Il suit Aquila et Symmaque et s'imagine suivre l'hébreu, par une traduction qu'il explique assez mal, confondant ensemble deux lettres. Les LXX avaient mieux compris le texte hébreu en rendant « serment ».

XXXV, 16. *Vervo tempore,* et XLVIII, 7, *eratque vernum tempus.* Le cas est curieux. L'hébreu : « Il y avait encore un *Kibrat* de pays. » *Kibrat* (assyrien *Kibrâtu*) est une mesure de longueur inconnue et probablement toujours vague. Les LXX avaient d'abord transcrit puis traduit ἱππόδρομος, *un stade.* On demeurait du moins dans l'intention du texte. Saint Jérôme : *sed melius est si transferatur, in electo terræ tempore cum introiret Ephrata. Porro vernum tempus significat, cum in florem cuncta vumpuntur, et anni tempus electum est; vel cum transeuntes per viam carpunt, et eligunt e vicinis agris quodcumque ad manus venerit, diversis floribus invitati.* » Aucun hébreu n'est cité, mais c'est bien la quintessence de l'esprit rabbinique. D'ailleurs saint Jérôme prend ici le *k* comme partieule, en quoi il suit Aquila.

XXXVIII, 5. Les lecteurs de la Vulgate ne se doutent guère des mystères rabbiniques dissimulés sous cette phrase d'apparence si simple : « *quo nato, parere ultra cessavit.* » Le texte hébreu et l'ancienne version ecclésiastique ont ici un nom propre : « elle était à Chasbi quand elle les enfanta » (LXX). Mais *Chasbi,* hébreu *Kezib,* se rattache par ses consonnes à une racine qui signifie *mentir,* et voici l'étonnante subtilité dans laquelle se jette saint Jérôme à la suite d'Aquila : « *Verbum hebraeum hic pro loci vocabulo positum est, quod Aquila pro ve transtulit, dicens :* Et vocavit nomen ejus Selom. Et factum est ut mentiretur in partu postquam genuit Selom. *Postquam enim genuit Selom, stetit partus ejus.* Chasbi *ergo non nomen loci, sed mendacium dicitur. Unde et in alio loco scriptum est :* Mentietur opus

olivæ, *id est,* fructum oliva non faciet (Hab. III, 17). Et voilà pourquoi... la Vulgate porte : *quo nato parere ultra cessavit.* Mais ici il est juste de rendre responsable de cette débauche d'esprit le texte hébreu lui-même. Si Aquila est entré dans cette voie, c'est que le texte והיה est à peu près inexplicable et en tous cas moins simple que celui que supposent les LXX, יהיא.

XXXVIII, 14. Les LXX d'après l'hébreu : « elle s'assit à la porte d'Enam ». Mais saint Jérôme était en verve : « Sermo hebraicus ENAIM *transfertur in* oculos. *Non est igitur nomen loci; sed est sensus :* Sedit in bivio, *sive* in compito, *ubi diligentius debet viator aspicere, quod iter gradiendi capiat.* » Cette perle étymologique se trouve en substance dans le Targum d'Onqelos.

Il n'est que juste de mentionner maintenant quelques-uns des cas beaucoup plus nombreux où saint Jérôme a résisté aux influences rabbiniques. Il a été préservé de la tentation soit par le désir de ménager la version reçue lorsque le culte de l'*hebraica veritas* n'en exigeait pas le sacrifice, soit par le respect du texte hébreu lui-même qu'il voulait interpréter fidèlement au lieu de se faire le truchement des traditions juives. On sait d'ailleurs que plus d'un trait emprunté à l'ancienne latine a pénétré dans les copies de la traduction de saint Jérôme et dans la Vulgate Clémentine, et nous n'entendons pas ici distinguer ces éléments.

IV, 26. La Vulgate a une leçon excellente qui semble meilleure que le texte massorétique. *Iste cœpit invocare nomen Domini.* Saint Jérôme a dû lutter contre la tradition hébraïque : « *licet plerique Hebraeorum aliud arbitrentur, quod tunc primum in nomine Domini et in similitudine ejus fabricata sint idola.* »

VI, 3. Dans les questions hébraïques, saint Jérôme affirme que l'hébreu ne doit pas se traduire *permanebit,* mais *judicabit,* ce qui l'amène à des opinions fort douces sur le déluge, châtiment temporel qui aurait prévenu le châtiment éternel : « *Ergo non severitatem, ut in nostris codicibus legitur, sed clementiam Dei sonat.* » Cependant la Vulgate a *permanebit* comme les LXX et malgré l'extrême difficulté du texte, la philologie moderne incline à lui donner raison.

XI, 28 et sur XII, 4. *Ur Chaldæorum.* La tentation était forte de remplacer *Ur* par le *feu* ou l'incendie, et saint Jérôme y a succombé, Neh. IX, 7. Les Juifs affirmaient avec tant d'assurance qu'Abraham avait été dans une fournaise où il avait confessé le vrai Dieu que saint Jérôme finit par les croire : « *Vera est igitur illa Hebraeorum traditio, quam supra diximus, quod egressus sit Thara cum filiis suis de igne Chaldæorum : et quod Abram Babylonio vallatus incendio, quia illud adorare nolebat, Dei sit auxilio liberatus; et ex illo tempore ei dies vitæ, et tempus reputetur ætatis, ex quo confessus est Dominum, spernens idola Chaldæorum* ». Cette tradition, à la page précédente, il la traitait de fable, et par bonheur il ne l'a pas admise ici dans sa traduction; elle lui plaisait cependant, et par son côté le plus bizarre, le comput de la vie d'Abraham d'après sa naissance spirituelle. Voilà à quelles extrémités étaient réduits de grands esprits pour s'obstiner à l'interprétation littérale et à la conservation fidèle des nombres massorétiques.

XXX, 11. La Vulgate : « *Feliciter,* » ce qui est beaucoup mieux que la tradition juive

admise par saint Jérôme dans les questions hébraïques : *in hebraeo habet* BAGAD, *quod Aquila interpretatur*, venit accinctio.

XLI, 43. « *Ut omnes coram eo genu flecterent.* » C'est du moins un équivalent plausible de l'énigmatique *abrek*, d'après Aquila. Comment saint Jérôme y est-il revenu? Dans les questions hébraïques, il avait admis l'explication des Juifs de sa connaissance, explication insoutenable en philologie : « AB *quippe dicitur* pater, RECH delicatus, *sive* tenerrimus; *significante Scriptura*, *quod juxta prudentiam quidem pater omnium fuerit : sed juxta aetatem tenerrimus adolescens et puer.* »

Nous n'avons pas fait ces quelques remarques pour attenter à la gloire d'un admirable génie pour lequel nous professons la plus vive admiration, ni pour déprécier la plus parfaite des versions anciennes de l'Écriture; il faut donc en tirer quelques conclusions utiles.

Il résulte bien de ce que nous avons constaté que les Juifs greffaient sur leur texte bon nombre d'explications subtiles et de traditions fausses. Le fait était très connu, mais il est curieux de voir cette fausse exégèse pénétrer le monde chrétien et acquérir par la Vulgate une autorité universelle. Cela se pratiquait surtout à propos des noms propres, interprétés d'après leur étymologie.

Saint Jérôme, tout en résistant à cet envahissement du rabbinisme, y a cédé trop souvent, et chaque fois qu'il s'est écarté sous cette influence de l'ancienne traduction reçue par l'usage ecclésiastique, il s'est éloigné de ce que la critique moderne considère comme le vrai sens de l'Écriture. La tradition exégétique ancienne l'emportait donc sur la tradition exégétique des rabbins du quatrième siècle.

Mais cela n'est-il pas un indice défavorable pour leur tradition textuelle elle-même? Ne l'ont-ils pas altérée en partie, plus ou moins consciemment, et ne peut-on pas admettre que la tradition textuelle des LXX avait, elle aussi, une valeur supérieure? Il résulte du moins une présomption considérable en leur faveur.

Enfin, lorsque la Vulgate Clémentine offre un mélange de leçons empruntées aux LXX qui se sont glissées dans l'œuvre de saint Jérôme, on pourrait le regretter s'il n'était question que de donner une édition critique des œuvres de saint Jérôme, mais non s'il s'agit d'avoir une traduction authentique du texte primitif de l'Écriture Sainte.

Jérusalem.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

IV

LES NABATÉENS

Il est impossible d'aller à Pétra sans être tenté au retour (1) de repasser ce que nous savons de ce pays et de ses habitants. Il semble aussi que le site et les monuments aideront à comprendre l'histoire. J'ai donc revu les classiques, relu les inscriptions et les textes bibliques, et c'est le résultat de cette enquête que je donne ici (2).

Une question se présente tout d'abord. Les Nabatéens de Pétra, qui sont certainement les Nabatéens des auteurs classiques, ceux de Diodore, de Strabon et de Pline, sont-ils nommés dans la Bible sous le nom de *Nebaioth?* A suivre l'ordre chronologique, il faudrait commencer par résoudre ce problème qui est celui des origines; mais c'est toujours aussi ce qui nous échappe le plus en histoire. Essayons donc d'abord de connaître les Nabatéens classiques, il nous sera plus facile ensuite de retrouver les traces qu'ils ont pu laisser dans la Bible.

La première fois que nous les rencontrons dans l'histoire grecque est une circonstance datée. Diodore (3) nous représente Antigone, devenu en 312 maître de la Syrie et de la Phénicie, entreprenant une grande razzia contre les Arabes Nabatéens. A cette occasion il décrit les mœurs de ces Arabes. Ce sont des nomades, qui ne comptent guère plus de dix mille hommes, mais riches par le commerce de la myrrhe et de l'encens qu'ils entretiennent avec l'Arabie Heureuse. Attaqués, ils se retirent dans le désert où des citernes soigneusement dissimulées leur permettent de vivre. L'historien a pu remarquer d'ailleurs que d'autres Arabes se livrent à l'agriculture et participent au genre de vie des Syriens, sauf qu'ils n'habitent pas dans des maisons.

(1) Cet article, écrit après notre premier voyage et imprimé avant nos dernières découvertes, devra être complété sur plus d'un point.

(2) J'indique dès à présent quelques ouvrages auxquels je ferai de fréquents renvois : *Nabatæische Inschriften aus Arabien,* von J. Euting, Berlin, 1885, contenant les fac-similés des inscriptions estampées par ce hardi explorateur en Arabie, avec des notes très précieuses de Nœldeke et un tableau des rois nabatéens par de Gutschmid; le *Corpus* des Inscriptions sémitiques (C. I. S.), partie araméenne, publiée par l'Institut de France (Académie des inscriptions). Les inscriptions cunéiformes, Diodore, Strabon, fournissent avec la Bible les meilleurs renseignements. M. Clermont-Ganneau a consacré aux Nabatéens d'intéressantes monographies. La bibliographie du sujet se trouve dans Schürer, *Geschichte des Judischen Volkes*, Leipzig, 1890.

(3) XIX, 94-100.

Les Grecs, qui cherchaient une occasion de surprendre ces Arabes, sans se jeter à leur poursuite dans le désert, crurent l'avoir trouvée. Les Nabatéens devant se rendre à une grande foire voisine, laissèrent dans une *certaine Roche* les biens et les vieillards, les femmes et les enfants (1). « L'endroit était extrêmement fort, mais sans mur et éloigné de deux jours de marche de la terre habitée. » Les Grecs semblent avoir tenté leur attaque en venant de l'éparchie d'Idumée : Diodore prétend que pour cette surprise ils ont fait 2.200 stades, soit 407 kilomètres, en trois jours et trois nuits. Ils prennent la Roche par surprise, pillent, tuent et s'en vont promptement camper à 200 stades, 37 kilomètres; les Nabatéens les surprennent à leur tour pendant leur sommeil et les égorgent. Satisfaits de cette vengeance, les Nabatéens écrivent à Antigone en caractères syriens (2), détail qui ne peut être que rigoureusement vrai; Antigone feint d'accepter leurs propositions et envoie son fils Démétrius pour les surprendre de nouveau. Cette fois, avertis par des feux placés sur les montagnes, ils se réfugient à la Roche d'où ils bravent les efforts de Démétrius. Ils consentent cependant à lui donner des présents pour sauver leur liberté, et les Grecs s'en vont camper, après 300 stades, 56 kilomètres, près du lac Asphaltite, situé au milieu de la satrapie d'Idumée. Bonne description du lac, de la plaine du Ghôr avec ses palmiers et son baume. En somme, les efforts d'Antigone demeurèrent vains et personne ne songea plus de longtemps à inquiéter les Nabatéens dans leur montagne.

L'identité de la Roche de Diodore avec Pétra n'est douteuse pour personne. Elle a cependant été contestée par M. Buhl (3) qui la trouve invraisemblable au plus haut degré. Il objecte que Diodore suppose un rocher élevé, qui n'est pas un nom propre, et vers lequel on ne pénètre que par un seul chemin. Tout cela convient mieux à Chôbak qu'à l'ou. Mousa. Il faut répondre simplement que s'il n'y a qu'un chemin tracé pour monter à Chôbak, en cas de siège on pourrait assaillir la colline de tous les côtés à la fois, et arriver du moins jusqu'au mur sans trop de difficulté. Il est vrai qu'on peut pénétrer à Pétra de deux côtés, mais Diodore ne pouvait parler que d'un sentier, car le Sik est infranchissable et la même armée ne peut se présenter à la fois devant les deux ouvertures séparées par des montagnes abruptes. Que si l'historien s'est servi du mot Roche comme d'un nom commun, son insistance à nommer la Roche comme le lieu de refuge des Nabatéens marque bien que le nom commun devient un nom propre. Josèphe

(1) Ἀπολιπόντες ἐπί τινος πέτρας τὰς κτήσεις κ. τ. λ. 95, 1.
(2) Συρίοις γράμμασι.
(3) *Geschichte der Edomiter*, p. 33.

ne procédera pas autrement pour désigner la nommée Roche (Pétra), capitale d'Arétas. La seule distance précise de Diodore, 300 stades du bas de Pétra aux approches de la mer Asphaltite, correspond mieux à l'ou. Mousa qu'à Chôbak

Mais d'où venaient, d'après les classiques, ces Nabatéens que nous trouvons installés au dj. Chéra, l'antique héritage d'Ésaü? Strabon paraît les confondre avec les Iduméens qu'ils avaient remplacés. « L'extrémité occidentale de la Judée près du mont Cassius est occupée par les Iduméens et le lac (Serbonis). Les Iduméens sont Nabatéens, mais chassés de là par suite de dissensions, ils se sont joints aux Juifs et ont pris leurs usages (1). » Nous retrouvons ici un souvenir précis et certain; les Iduméens avaient autrefois occupé la Nabatène. Là-dessus Strabon est d'accord avec la Bible. Mais il n'est pas possible de considérer les Iduméens comme formant avec les Nabatéens une famille qui n'aurait été divisée que par des querelles intestines. Israël, qui détestait Édom comme un frère ennemi, avait conservé un sentiment très vif de l'origine commune qui les liait étroitement par le sang; les Nabatéens n'étaient que des parents éloignés. Il s'agit donc ici d'une conquête violente. Les Iduméens ont été expulsés de Pétra, et ce fait était accompli en 312. A quelle époque s'est-il produit? on ne nous le dit pas; mais il est du moins très probable que, chassé de Pétra, Édom a dû abandonner en même temps toute la montagne à l'orient de l''Araba, et en effet c'est exclusivement du côté occidental, au sud de la Judée, que nous le retrouvons sous les Macchabées.

Puisque les classiques ne nous permettent pas de remonter plus haut dans les origines des Nabatéens, contentons-nous de suivre le cours de leur histoire. Les Nabatéens que nous a présentés Diodore font l'effet d'une sorte de république. Ils sont nomades, Pétra n'est pas bâti, c'est un simple lieu de refuge. Il y a peut-être un peu de déclamation dans les discours qu'il leur prête touchant la liberté. Les nomades tenaient certes beaucoup à leur indépendance, mais ils n'avaient pas autant de souci de ce que les Grecs et les Romains entendaient par liberté politique : le droit de voter. Les Arabes sont très démocrates dans le fond, sans attacher d'importance à la forme, et chez eux le pouvoir, quoique précaire, est toujours confié à un seul. J'incline donc à croire qu'il y avait dès lors un chef des Nabatéens. S'ils sont, comme nous le prouverons, les mêmes que les *Nabaitou*, la chose n'est pas douteuse, puisque Sardanapale nous donne le nom de leur roi, *Natnou*.

(1) XVI, II, 34.

En revanche, Diodore a bien mis en relief la politique habile des Nabatéens qui voulaient à tout prix, sauf leur liberté, conserver la paix avec les Grecs. Leur abri de Pétra était inaccessible, mais comment faire le commerce de la Syrie et de l'Égypte sans s'entendre avec l'Égypte et la Syrie? Les tentatives de leurs voisins de Judée pour s'affranchir ne les laissaient pas indifférents, mais il n'avaient garde d'attirer sur eux les armes des Syriens.

Le premier prince (τύραννος, II Macch. XI, 8) dont nous connaissions le nom, Arétas I, était disposé à donner un asile au grand prêtre Jason; mais lorsque le fugitif fut « accusé (1) » auprès de lui, — probablement d'hostilité envers Antiochus Épiphane, — il refusa de le recevoir (169 av. J.-C.). Quand la lutte pour l'indépendance est commencée avec succès, les Nabatéens nouent des relations amicales avec Judas Macchabée (164), puis avec Jonathan (160) (I Macch. V, 25; IX, 35.)

Enfin lorsque la domination des Séleucides est complètement ébranlée, aussi bien que celle des Ptolémées, les Nabatéens prennent l'essor, et leur roi Érotime, avec ses sept cents fils qui pouvaient former une petite armée, se taille un royaume indépendant (110 à 100 av. J.-C.) (2).

En même temps, les Nabatéens prennent ombrage des progrès des Hasmonéens qui grandissent comme eux. Arétas II promet, quoique inutilement, son secours à la ville de Gaza, menacée par Alexandre Jannée (96 av. J.-C.) (3), et son successeur Obodas I inflige une défaite au roi juif qui était venu l'attaquer dans la contrée à l'est du Jourdain (4) (vers 90). Cependant Alexandre Jannée avait gagné un terrain considérable, comme Josèphe nous l'apprend dans une autre occasion; il restait maître de douze villes enlevées aux Nabatéens (5). Obodas est le premier roi des Nabatéens dont il existe des monnaies à peu près certaines.

Devait-on placer après ce prince un premier Rabel? Son existence

(1) Ἐγκληθείς au lieu de ἐγκλεισθείς qui n'a pas de sens.

(2) La succession des rois nabatéens a été établie par M. de Gutschmid, *Nabatæische Inschriften, von Euting*, Berlin 1885, et par M. Schürer, *Geschichte des Judischen Volkes*, Leipsig 1890. Nous faisons de nombreux emprunts à ces deux ouvrages. M. de Gutschmid remarque ici que Erotimus est l'équivalent grec de l'arabe Taim-Allât. M. Schürer cite le texte intéressant de Justin (XXXIX, 5, 5-6) sur les royaumes d'Égypte, de Syrie, si faibles : « *ut adsiduis prœliis consumpti in contemptum finitimorum venerint prædæque Arabum genti, imbelli antea fuerint; quorum rex Erotimus fiducia septingentorum filiorum, quos ex pœlicibus susceperat, divisis exercitibus nunc Ægyptum, nunc Syriam infestabat magnumque nomen Arabum viribus finitimorum cæsanguibus fecerat* ».

(3) Jos. *Ant. jud.* XIII, 13, 3.

(4) Jos. *Ant.* XIII. 13, 5; *Bell. Jud.* I, 4, 4.

(5) *Ant.* XIV, 1, 4.

était mise en doute par Schürer. La découverte à Pétra, par les Pères Assomptionistes, du socle d'une statue avec le nom de Rabel semble lever tous les doutes, car M. Clermont-Ganneau a montré par une suite de déductions ingénieuses que le Rabel de la statue devait être fils d'Obodas et frère aîné d'Arétas III (1).

Arétas III (de 85 à 60 environ) marque à la fois la plus grande extension du royaume nabatéen et le premier contact avec les Romains qui devaient l'anéantir. Ce prince qui prend sur ses monnaies le titre de *Philhellène*, comme pour marquer sa sympathie pour la civilisation grecque, fonde un port à Haouara, sur la mer Rouge, et s'empare de Damas (vers 85). Mais Damas ne tarda pas à recouvrer son indépendance, et Pompée avait commencé en Syrie sa marche triomphale. Arétas avait pris parti pour Hyrcan contre Aristobule. Néanmoins Pompée envoya Scaurus faire le siège de Pétra. Le Nabatéen reprit alors l'ancienne politique de ses ancêtres contre Démétrius. Il se défendit si bien que Scaurus ne put forcer la place, mais il lui donna de l'argent pour obtenir la paix, et Pompée fit figurer le nom d'Arétas parmi les rois qu'il avait vaincus. C'est probablement sous ce prince philhellène que Pétra prit le caractère d'une ville; Josèphe nous dit en effet que Hyrcan fugitif « vint à la nommée Pétra, où était le séjour royal d'Arétas (2) ».

Les successeurs d'Arétas avaient une position difficile. Placés entre les Romains et les Parthes, et très embarrassés de choisir entre Antoine et Auguste, ils ne surent pas accomplir les prodiges de souplesse qui permirent à Antipater et à son digne fils Hérode de grandir avec tous les partis. Hérode d'ailleurs ne cessait de les presser par des entreprises hardies et de les dénoncer à Rome. Malichos Ier (50-28 av. J.-C.) et Obodas II (28-9 av. J.-C.) (3) eurent à lutter contre ces difficultés. Obodas avait fini par laisser la direction d'une politique aussi scabreuse à son vizir Syllæos. Syllæos convenait à ce rôle. Il offrit à Ælius Gallus un secours de mille hommes dans sa campagne contre l'Arabie du Sud; mais il le guida de telle sorte que le Romain s'étonna de faire au retour en soixante jours le chemin qui lui avait demandé six mois à l'aller. Il serait trop long et peu attrayant de démêler les intrigues de ce personnage, auquel Hérode donna en mariage sa sœur Salomé, qui em-

(1) *Recueil d'archéol.*, t. II, p. 120.

(2) *Ant.* XIV, I, 4, ἦκεν ἄγων εἰς τὴν καλουμένην Πέτραν, ὅπου τὰ βασίλεια ἦν τῷ Ἀρέτᾳ, et *Bell. Jud*, I, VI, 2. Βασίλειον αὕτη τῆς Ἀραβίας ἐστίν.

(3) D'après Cl.-Ganneau, *Rec.* II, p. 376-7 le Malichos qui aurait régné de 50 à 28 av. J.-C. serait Malichos II et celui de 48 à 71 apr. J.-C. devient Malichos III. L'Obodas II de 28 à 9 av. J.-C., fils aîné de Malichos II et frère aîné d'Arétas IV, devient Obodas III, tandis qu'Obodas II est reporté entre 62 et 47 av. J.-C., après Arétas III et Malichos II (août 1898).

poisonna peut-être son maître Obodas et finit par être exécuté à Rome. C'est pendant le gouvernement de Syllæos qu'Athénodore, qui fournit à Strabon de précieux renseignements, visita Pétra, et c'est peut-être pour cela que le géographe grec décerne aux rois nabatéens un brevet de fainéantise qu'ils ne méritaient sans doute pas tous.

Arétas IV (vers 9 av. J.-C. à 40 après J.-C.) pratiqua ce qu'on nomme aujourd'hui la politique de recueillement. Il s'empara du pouvoir sans le demander à Auguste qui finit par le reconnaître et prit le titre de *Aimant son peuple,* comme une protestation contre ceux qui s'intitulaient amis des Romains ou de César. Il se débarrassa de Syllæos et ne s'engagea dans une guerre que pour venger l'injure que lui fit Hérode Antipas en renvoyant sa sœur qu'il avait depuis longtemps pour femme. Les inscriptions de el-Hedjr sont presque toutes du règne de ce prince. Il était naturel de penser que les beaux tombeaux nabatéens de Pétra qui sont du même style datent de la même époque. Ce n'est plus une conjecture depuis que nous avons trouvé dans l'un d'eux l'épitaphe du frère de la reine Chouqailat. On sait que saint Paul (II Cor., XI, 32) parle de cet Arétas comme roi de Damas. Mommsen en a conclu que Damas n'avait jamais cessé d'appartenir aux Nabatéens : mais il est beaucoup plus sage de supposer avec Gutschmid et Schürer que Damas fut accordée à Arétas par Caligula par le même procédé politique qui fit Agrippa roi des Juifs. En tout cas nous savons par l'histoire nabatéenne que le départ furtif de saint Paul ne peut être postérieur à l'an 40. Schürer place ensuite un Abias, sur lequel Gutschmid est muet et que Josèphe nous montre portant la guerre contre Izate jusqu'en Adiabène (*Ant.* XX, IV, 1). Le fait n'est pas impossible, car l'extension des Arabes était beaucoup moins gênée à l'orient et au nord qu'à l'occident, et il peut être question ici d'une rapide campagne en pays étranger. D'ailleurs cette prospérité allait avoir son terme. Malichos II (vers 48 à 71 après J.-C.) perdit Damas et dut aider Vespasien dans la guerre contre les Juifs. De Rabel (71 à 106 après J.-C.), nous ne savons rien que par les inscriptions. Il ne lui était pas possible de jouer un rôle politique quelconque. Il n'était plus qu'un chef indigène pour le compte des Romains. Trajan pensa qu'il était temps d'administrer l'Arabie comme une province, *redacta in formam provinciæ Arabia,* comme disent ses milliaires. La nouvelle province s'étendait de Bosra dans le Hauran jusqu'à la mer Rouge ; une voie magnifique la traversait d'un bout à l'autre. Ce fut le point de départ de l'ère de Bosra (106 après J.-C.).

C'est ainsi qu'échoua la première expansion des Arabes en dehors de la péninsule. L'empire romain les arrêta sans peine, mais il faut recon-

naître aussi qu'ils n'avaient pas alors le ressort religieux et l'élan guerrier qui firent depuis leur force. Les Nabatéens étaient moins un peuple militaire qu'une sorte de vaste syndicat commercial. Ils finirent, sans essayer la résistance désespérée des Juifs. C'est le verdict de Strabon : les Arabes ne sont pas braves, ils sont plutôt trafiquants et marchands.

*
* *

Ce fin observateur, d'ailleurs bien informé, donne sur les mœurs des Nabatéens des détails intéressants qui trouvent ici leur place (1). Le roi est toujours de race royale, il a un procureur, ἐπιτρόπος, qu'on nomme son frère et qui en réalité gouverne pour le roi. — Nous avons remarqué que c'était surtout vrai d'Obodas et de Syllæos. — D'ailleurs les mœurs sont simples; le roi se sert lui-même et sert les autres. Il rend ses comptes. Il est vêtu avec la même simplicité que les particuliers, sans tunique, en manteau et en sandales, mais ce manteau est de pourpre. Strabon semble faire une grande distinction entre les Arabes du sud auxquels il attribue la communauté des femmes dans une même famille et sur lesquels il raconte d'étranges histoires, et les Nabatéens qui sont continents. Dans les repas, que l'on prend par groupes de treize et où l'on fait de la musique, l'usage du vin est limité à onze coupes. Lorsque le géographe grec déclare que les lois et coutumes sont excellentes, σφόδρα δ'εὐνομεῖται, il fait surtout allusion à l'habileté des Nabatéens pour les transactions. Il y avait dès lors des Romains qui venaient à Pétra pour leur commerce; ils ne s'entendaient pas toujours entre eux, ni avec les gens du pays, mais entre ces derniers il n'y avait jamais de querelles. Pour stimuler l'amour du gain, on punissait celui qui laissait dépérir sa fortune, on honorait publiquement ceux qui savaient l'augmenter. Le pays d'ailleurs était riche, fertile en produits naturels, sauf l'huile, remplacée par le sésame. L'or, l'argent et les parfums étaient à leur portée; ils importaient le fer, l'airain, la pourpre et autres objets fabriqués, car ils ne connaissaient ni la ciselure, ni la peinture, ni la sculpture. Ces nomades avaient fini par bâtir des maisons où ils étaient richement logés, mais ces marchands n'avaient pas su fortifier leurs villes, « à cause de la paix ». Comme culte, ils honorent le soleil auquel ils bâtissent un autel sur leurs maisons, chaque jour ils font des libations et brûlent de l'encens.

Les inscriptions confirment ce que nous ont appris les historiens classiques et fournissent des détails nouveaux.

Distinguons deux sortes d'inscriptions, celles que l'on peut nommer

(1) Strabon, XVI, passim.

de simples graffites, œuvre de pèlerins ou de désœuvrés, et celles qui ont un rapport étroit avec un monument et un pays. Les premières se trouvent un peu partout, surtout dans la péninsule sinaïtique. Elles ont leur intérêt, mais ne fournissent que des indices incertains sur la nationalité et le culte de leurs auteurs, indices qui résultent presque uniquement des noms propres. Les inscriptions monumentales sont plus importantes. On en a trouvé depuis Putcoles (Pozzuoli) et Rome à l'occident, jusqu'à la longitude de Médine à l'orient. Pétra n'a fourni qu'une grande inscription de façade et jusqu'à présent deux seules inscriptions funéraires en place. C'est que Pétra était bien la capitale, mais non le centre commercial des Nabatéens, peuple marchand. Presque toutes les belles inscriptions relevées par Doughty, Huber, Euting, viennent de *el-Hedjr*, « Ἔγρα » de Ptolémée, *Hegra* de Pline, que les pèlerins musulmans ont nommée, *Medâïn Ṣâliḥ*. La description qu'Euting donne de cette ville correspond assez bien au site de Pétra (1). C'est une plaine entourée de rochers en forme de fer à cheval. Sur les rochers, de superbes façades, semblables à celles de Pétra que je nomme de style nabatéen, contiennent de belles inscriptions, dont une au moins s'est trouvée trop haute pour l'échelle de 8 mètres apportée d'Europe par le hardi explorateur. La ville était bâtie en briques d'argile, tandis que tout proche, la ville sabéenne de *el-OEla* contient encore des maisons, des murs et des tours en pierre taillée. Nouvelle ressemblance entre Hégra et Pétra, nouvelle preuve que les Nabatéens ne voulaient pour habitations durables que des tombeaux.

El-OEla est à quatre heures au sud d'Hégra; Euting n'y a guère trouvé que des inscriptions sabéennes : c'était donc la grande place commerciale des Sabéens. Hégra recevait les produits de l'Yémen. Lorsque les Nabatéens eurent supplanté les Sabéens dans le commerce de l'Arabie, ils s'étendirent, comme nous l'avons vu, jusqu'à la mer Rouge, où ils fondèrent le port que les Grecs nommaient *Leuce Come* et dont le nom sémitique d'Haouara subsiste encore. Dans la direction du nord, les inscriptions se trouvent jusqu'à Damas.

Les inscriptions nabatéennes forment un groupe parfaitement caractérisé. Au point de vue de l'écriture, elles tiennent une place importante dans l'histoire de l'alphabet sémitique. On sait que tous les types connus peuvent se réduire à deux, le sabéen ou minéen, le phénicien ou araméen. Encore ces deux souches ont-elles une origine commune quoiqu'il soit difficile d'établir l'ordre de leur filiation. L'alphabet sémitique du nord ayant pris une forme particulière sous la main des

(1) *Nabatæische Inschriften*, Berlin, 1895.

Araméens, l'évolution qui tendait à en faire une écriture carrée a trouvé un point d'arrêt dans la forme nabatéenne. C'est de tous les alphabets sémitiques celui qui se rapproche le plus de l'écriture de l'hébreu au temps de N.-S., soit par la forme carrée, ici très allongée, soit par des figures spéciales qu'il donne à certaines lettres finales. C'est peut-être un hasard, mais il est assez piquant de constater que tandis que la forme cananéenne de l'ancien alphabet, hébreu de Siloé, moabite de Mésa, samaritain d'ʿAmwâs et des manuscrits, sépare les mots par des points, les Phéniciens et les Nabatéens, les marchands de la mer et les marchands du désert, n'ont pas voulu perdre ainsi le temps et l'espace. Les Nabatéens ont été conduits, pour la clarté, à distinguer certaines lettres finales, en quoi l'hébreu a suivi la même voie; mais l'hébreu a cessé de lier les lettres entre elles, tandis que le nabatéen connaît déjà tout un système de ligatures restreintes à certaines lettres et à certaines directions (1). L'écriture nabatéenne préludait ainsi à l'écriture arabe qui en est sortie par une série de transformations successives.

La langue de toutes les inscriptions rédigées dans cette écriture est l'araméen avec quelques formes arabes. Nœldeke a dressé la liste de ces arabismes, et il a bien raison de les considérer, non pas comme des particularités dialectales qui auraient vraiment pénétré dans l'araméen, mais comme des arabismes proprement dits, qui constituent ici un élément exotique (2).

Il semble cependant qu'il conclut trop hâtivement en disant que ceux qui ont bâti les tombeaux d'Hégra étaient des Arabes écrivant en araméen mais parlant arabe (3). Il faudrait du moins distinguer entre les inscriptions d'Hégra et celle de Mâdaba et de Pétra, qui il est vrai, n'étaient pas connues de Nœldeke, et qui ne contiennent pas d'arabismes proprement dits. Il est d'avance difficile d'admettre que les Nabatéens aient fait inscrire sur leurs tombeaux des inscriptions d'un caractère juridique, qui devaient être comprises de tout le monde, dans une langue qui n'eût pas été généralement parlée.

L'araméen prit sous l'empire perse une rapide extension et devint pour ainsi dire la langue des relations internationales. Les Nabatéens de Pétra écrivaient à Antigone en caractères syriaques. Puisqu'il est constaté qu'ils ont su donner à l'écriture araméenne une forme

(1) Les lettres à finales différentes sont Alef, Beth, He, Iod, Kaf, Lamed, Mem, Noun, Pe. Les lettres Alef, Daleth-Rech, He, Waw, Zajin ne sont jamais liées par devant. (Euting, *op. cit.*)

(2) Entre autres choses l'emploi de غير et de ـغـ est en effet très spécifiquement arabe.

(3) Euting, notes de Nœldeke, p. 78.

nationale, il serait étonnant que la langue araméenne ne fût pas devenue courante parmi eux. S'il est vrai qu'ils ne formaient guère qu'un syndicat de trafiquants plutôt qu'un peuple militaire, cette adaptation est encore plus naturelle. Les noms propres qui sont arabes prouveront seulement leur origine, et les arabismes d'Hégra souligneront ce fait facile à prévoir, que l'araméen dominait moins à mesure qu'on avançait vers le sud. Mais ce qui prouve bien que l'araméen n'était pas seulement une langue officielle et aristocratique, c'est la quantité innombrable de graffites, émanés sans doute de pauvres gens, qui auraient certainement cédé à la tentation d'écrire *ben* au lieu de *bar* (fils d'un tel), si l'araméen ne leur avait été familier, plus familier probablement que l'arabe, langue de leurs ancêtres comme le témoignent leurs noms. Nous aurions à constater simplement une fois de plus que la langue n'est pas un indice certain de la race.

D'ailleurs la célèbre inscription de Teima, que le *Corpus* attribue au sixième siècle avant Jésus-Christ, montre l'araméen pénétrant de bonne heure dans l'Arabie du Nord où ses inscriptions rejoignent les inscriptions sabéennes. La présence de ces dernières prouve que l'arabe avait son alphabet auquel on aurait pu recourir si l'araméen n'avait dominé comme langue parmi les Nabatéens.

Nous avons déjà mis hors de cause les graffites si nombreux, surtout dans la péninsule du Sinaï : que nous apprennent les inscriptions monumentales que l'on a recueillies depuis Rome jusqu'à Teima? Assez peu de chose, car elles n'ont ni l'aimable bavardage des Grecs, ni la concision élégante des Latins. Ce sont exclusivement des ex-voto religieux ou des souvenirs funéraires. Les ex-voto nous disent simplement que un tel a élevé une stèle a tel dieu ou bâti ou réparé son temple. Presque rien d'historique. Les inscriptions funéraires sont de simples *ci-gît un tel* ou des titres de propriété. Ces dernières sont naturellement les plus intéressantes. On y voit percer ce respect des droits de la femme que les médailles constatent aussi. Si l'effigie des reines était gravée sur les monnaies à côté du profil des rois, on voit aussi des femmes se construire des tombeaux et en assurer la propriété à leurs descendants. Ces femmes étaient peut-être des veuves, mais une femme mariée pouvait avoir sa fortune personnelle puisqu'un mari donne à sa femme par acte écrit entre vifs un tombeau pour en faire ce qu'elle voudra. Les femmes se réclament quelquefois du nom de leur mère pour marquer leur origine, sans parler du père. Nous avons comparé ces inscriptions à de vrais titres de propriété. Elles ont pour but de constater que tel monument appartient exclusivement à telle personne et à ses héritiers ou ayants cause. Personne ne pourra rien

changer aux dispositions prises par celui qui l'a taillé dans le roc. Son droit est assuré par une double sauvegarde, la malédiction des dieux et l'amende payée au roi. La malédiction des dieux avait elle-même un caractère très pratique, on devait lui payer une amende, probablement en la personne de ses prêtres. Le caractère positif de ces marchands se révèle par ce détail qu'à partir d'Arétas IV on stipule de la bonne monnaie. Ce prince en effet transforma la monnaie d'argent, nommé *sél'a* ou pierre, nom qui rappelle son caractère primitif de poids. De 4 gr. 50, valeur de la drachme attique, elle passa à 3 gr. 50, équivalent du denier romain. Dès lors on stipule mille ou deux mille pièces d'Arétas, c'est-à-dire de la bonne monnaie du temps d'Arétas III. Ces formules traduites en latin dans le *Corpus* ont naturellement une apparence romaine; certains mots comme *jure hæreditatis* rappellent les textes des jurisconsultes. Cependant le terme est primitif, il se retrouve du moins dans l'arabe lihyanite. Une fois on ajoute que l'acte correspondant était déposé dans le temple de Qaysa (1). Ce devait être un usage habituel sauf à changer le nom du dieu.

Tout cela est monotone mais suffisamment original. A la longue cependant l'influence romaine devait se faire sentir. Un texte de Dmêr fait allusion à une situation juridique qui ne pouvait se rencontrer qu'entre citoyens romains. Un certain *Ḥaniou* a été affranchi par sa maîtresse *Gadlou* qui lui a donné deux fils. On ne nous dit pas dans quel but les deux enfants ont été *adoptés* par un personnage aussi distingué que le stratège *'Abdmalikou* : mais ce qui indique bien que ces gens suivent la loi romaine, c'est qu'ils font allusion à l'ère des Séleucides d'après le comput romain, c'est-à-dire suivant le calendrier julien, comme M. Clermont-Ganneau l'a reconnu avec perspicacité (2). Quant aux termes pour désigner le tombeau et ses parties, ils sont en harmonie avec les faits. On parle successivement du monument dans son ensemble, *qabrâ*, de la stèle ou pyramide qui le recouvre, *nafchâ*, de la chambre, *ṣeriḥa*, avec ses arcosolia ou fours à cercueil, *gouḥa*, du sarcophage, *arnâ* ou de la fosse, *kaphrâ*, où le mort entend bien qu'on le laissera reposer tranquille, enfin des divers ornements et annexes du monument lui-même. Une visite à Pétra ou à el-Hedjr est le meilleur commentaire pour tous ces termes techniques.

Dans les pays étrangers, le Nabatéen avec cette particularité propre aux Sémites de s'accommoder des civilisations occidentales sans s'y adapter complètement, usait aussi du grec et du latin selon l'usage de ces langues, sans modifier sa propre formule.

(1) *C. I. S.* p. 213.
(2) *C. I. S.* p. 190.

C'est ce que prouve entreautres l'inscription de Rome, épitaphe d'un habitant de Pétra (1) :

Diis Man[ibus], Abgarus Eutychi f[ilius],
Petræus, Abdaretæ cognato suo Estechi f[ilio],
Vixit an[nos] XXX. B[ene] M[erenti]

Le nabatéen, malheureusement mutilé, porte seulement : Ceci est le monument de ʿAbdḥareṭaṯ...

Le droit avait conservé chez les Nabatéens son caractère religieux. C'est grâce à ce fait que les inscriptions funéraires nous apprennent quelque chose de la religion de ce peuple. Les inscriptions votives n'en disent pas beaucoup plus.

Il semble tout d'abord que le culte, chez ces nomades, avait quelque chose de plus personnel et de moins local. Le phénomène d'un peuple qui amène avec lui ses dieux se retrouve, il est vrai, partout, et on voit les femmes de Salomon, et après elles Jézabel, introduire dans le pays d'Israël les divinités de leur pays. Cependant on n'insiste nulle part autant sur le fait que tel dieu est le dieu d'une famille ou d'une personne. Ainsi Douchara est constamment le dieu de notre seigneur, c'est-à-dire du roi, et nous voyons deux personnages nommés Rouḥou installer à Salḥad leur déesse Allat à laquelle ils construisent un temple (2). Un fait analogue est relaté dans la stèle de Teima : un personnage dont le nom est égyptien introduit à Teima son dieu Ṣalm, de l'agrément des dieux locaux de Teima qui consentent même à faire une rente au nouveau venu. On parle du dieu de *Ṣaʿidou*, du dieu de *Qaiṣou*, etc. Il y a là un mélange de vie nomade et de vie sédentaire, pour les dieux comme pour les hommes. La tribu et même la famille emmène avec elle son dieu : mais elle ne peut complètement se soustraire au principe territorial. Il faut bien tenir compte des dieux du pays où l'on s'est fixé, et dès lors la seule échappatoire est une transaction, d'autant plus facile que Ṣalm et Allat trouvaient déjà des congénères dont il ne différaient que par une épithète locale. Mais j'insiste sur la nuance : le dieu importé n'est pas celui du pays qu'on a quitté, c'est celui de la famille.

Est-ce à cause de ce caractère personnel de la religion que les Nabatéens en venaient si facilement à diviniser leurs rois? Car le fait, attesté pour Obodas par Étienne de Byzance citant Ouranios, a paru à M. Cler-

(1) *C. I. S.* p. 187.
(2) *C. I. S.* p. 207.

mont-Ganneau (1) confirmé par l'existence des noms propres à forme théophore, *'Abdmalikou*, *'Abdobodat*, *'Abdharétat*.

Ces noms sont en effet formés sur le type *'Abdba'al*, *'Abdallahi*, serviteur de Baal, serviteur de Dieu, où le second élément représente un nom divin. Il ne s'agit donc pas de noms d'esclaves ou d'affranchis comme on l'avait dit d'abord, mais de noms courants, et portés par des personnages distingués comme les stratèges *'Abdmalikou* et *'Abdobodat*. Il faut convenir que cela renverse la théorie qui prêtait aux Sémites une tendance naturelle au monothéisme, car rien n'est plus contraire au culte du Dieu unique que l'apothéose de gens que tout le monde a connus. Mais qu'y faire? le panthéon sémitique s'enrichit tous les jours de nouveaux dieux et l'on n'a plus la ressource de dire que c'est toujours le même dont le nom diffère seulement selon le lieu où il est adoré.

Il est même impossible de compter les divinités auxquelles le petit peuple des Nabatéens rendait un culte, parce que quelques lectures sont incertaines.

Citons-en quelques-uns. *Douchara*, le dieu du roi, semble occuper toujours le premier rang, ce qui est assez étrange, car il paraît être le dieu particulier du pays d'Edom, le maître du Charâ, la région montagneuse qui va de Chôbek à l''Aqaba. Les Nabatéens l'auraient-ils adopté au moment où leur puissance se développa, avec Pétra pour capitale? Les Grecs le croyaient identique à Bacchus.

A côté de lui, *Allât* et *Manoutou* ou *Manawât*, d'après une transcription latine, *Manavat :* deux divinités nommées dans le Coran comme adorées par les Arabes « au temps de l'ignorance ». Allat qui n'est que le féminin d'Allah, nom impersonnel de l'être divin, était déterminée par un nom de pays, Allat d'Amnad, par exemple. Elle est peut-être qualifiée de mère des dieux, mais la lecture est douteuse (2).

Hobal est encore un ancien dieu des Arabes, que leurs historiens croient originaire de Syrie. *Moutaba*, qu'Euting considérait comme un nom commun signifiant le trône de Douchara, a été rapproché par M. Hommel du dieu sabéen *Môtab-Natijân* (3). Il est attesté par l'inscription de Pétra où il est joint à un *Harisa*, d'ailleurs inconnu. *Qaysa* devait être connu aussi des Arabes, comme l'indique le nom du célèbre poète *Amrou'l-Qays*, antérieur à l'hégire. Il se rapproche de *Qos* qui

(1) *Recueil d'archéologie orientale*, 1881 : Ὄβοδα, χωρίον Ναβαταίων, Οὐράνιος Ἀραβικῶν τετάρτῳ, ὅπου Ὀβόδὺς ὁ βασιλεὺς, ὃν θεοποιοῦσι, τέθαπται. Cf. *op. cit.* II (p. 368-369, août 1898.)

(2) *C. I. S.* p. 210.

(3) *Die allisraelitische Ueberlieferung*, p. 320.

paraît avoir été le dieu national des Édomites, quoiqu'il ne soit connu que par des noms théophores, *Qous gabri* des inscriptions cunéiformes, *Qosnatan* des inscriptions nabatéennes, et de nombreux noms grecs composés de la même manière.

On hésite pour *Vagrah* et *Tada*, déesses dont les noms sont mal assurés, pour *Nachbou* et *Elgê*. *Ba'alsamin*, à Si'a près Kanawât, est un dieu syrien transcrit Διὶ μεγίστῳ κεραυνίῳ (1). M. Clermont-Ganneau propose d'ajouter à cette liste un dieu de Safa, transcrit Ζεὺς Σαφαθηνός (2). *A'da* ou *A'ra* de Bosra, est le nom du dieu d'un particulier, nommé Rabel, qui lui élève une stèle à Hégra, très loin par conséquent de son domaine (3).

Enfin il faut attacher une certaine importance aux noms théophores dont le second élément est le nom de dieu, sans épithète, *Taimallahi*, *Sa'dallahi*, *Zaidallahi*, *'Abdallaha*, *Natarel*... Y a-t-il là comme un vestige de monothéisme? c'est très probable, mais le nom divin signifie à notre époque la nature divine; conçue dans le polythéisme comme le partage de plusieurs et sous cette forme, il n'est jamais l'objet d'un culte ou cité séparément.

Les monuments nous renseignent naturellement mieux sur les objets du culte que sur les rites. On élevait aux dieux des temples. *Maleikat* est honoré d'une statue par le peuple d'*Obaisat* pour avoir exhaussé le temple, *birta*, proprement le palais, mais c'est le mot dont se servent les Paralipomènes (4) pour désigner le temple que devait bâtir Salomon, τὸ ἱερόν dans la transcription grecque. D'autres fois le temple est une maison, *bitâ*, encore comme le temple de Jérusalem. On peut croire que ces temples étaient des enceintes avec un édicule pour la statue ou le symbole divin, c'est le style sémitique, et c'est bien l'impression que produit la description du *diwân* d'El-Hedjr. Là était probablement le *Haram*, enceinte sacrée, nom que porte encore aujourd'hui à Jérusalem l'esplanade de la mosquée d'Omar (5), là se trouvent encore les stèles votives et les niches qui contenaient peut-être des images. Un précieux fragment dessiné par Euting à Teima montre un homme juché sur un palmier dans l'at-

(1) *C. I. S.* p. 184. Abdelgê indique bien l'existence d'un dieu Elgê ou plutôt Algê (transcriptions grecques), mais à supposer qu'il ait quelque chose à voir avec *Elji*, village de l'ou. Mousa, ce lieu ne peut être הַגִּיא, ville moabite, en face de Beth-Peor. Num. XXI, 20, etc.

Vagrâ, p. 210, lecture douteuse; Tada ou Tara, déesse de Teima, certaine sous une de ces deux formes, p. 300; נשבו p. 210, du nom théophore *Barnachabou*. Ba'alsamin, p. 196.

(2) *Études d'archéologie orientale*, 1896, p. 30.

(3) *C. I. S.* p. 256.

(4) I Par. XXIX, 1 et 19.

(5) Euting, pp. 14 et 61.

titude du sacrifice ou de la prière devant une statue dont on ne voit que la partie inférieure. De grands vases indiquent une libation, le culte indiqué par Strabon.

Il était plus facile d'ériger un peu partout des stèles votives, מסגדא, *mesgida*, lieu d'adoration, dont nous avons fait *mosquée*. La plus élégante de celles qui ont été conservées est celle de Dmèr, mais elle est de pur style grec, comme l'inscription dont nous avons parlé, et trahit l'influence romaine. Les autres, pour être plus frustes, ne sont pas d'un art beaucoup plus original. Ce sont de petits autels, plus hauts que larges, ornés quelquefois d'un tore et de certaines sculptures, par exemple de têtes de taureaux. On a l'exemple d'un lit ou siège divin, offert à Douchara, et de deux chameaux peut-être dorés, consacrés au même dieu en action de grâces (1).

Les artistes qui ont confectionné tous ces monuments étaient-ils grecs ou indigènes? On penche pour les Grecs. — Mais leurs noms sont purement nabatéens : *'Abd'obodaṭṭ*, *'Abdmalikou*, *'Abdḥarṭaṭ* ont signé leurs œuvres. — M. Clermont-Ganneau insiste en observant que ce sont là peut-être des noms d'esclaves grecs, qui ont pris au jour de leur affranchissement le nom de serviteurs du monarque divinisé (2). Mais *Kaddou*, fils d'*Obaiṣat*, sculpteur, ne rentre pas dans cette catégorie (3). Il est impossible de méconnaître l'influence des Grecs, cependant il faut admettre aussi, dans ce que nous pouvons nommer l'art nabatéen, cette originalité qui consiste dans un certain mélange d'éléments étrangers. D'ailleurs, s'il y a eu des maîtres grecs, ils devaient trouver chez les Orientaux des élèves très dociles. Nous les voyons aujourd'hui travailler la pierre avec une merveilleuse dextérité. Il est impossible qu'on n'ait employé que des Grecs à la construction des innombrables monuments de Pétra et de Hégra. Les œuvres signées indiquent donc qu'il faut entendre les expressions de Strabon avec une certaine restriction, ou plutôt ne pas les étendre (4) : l'art nabatéen est un art d'emprunt, et il doit autant à l'Égypte et à l'Assyrie qu'à la Grèce, mais il avait fini par constituer un style particulier sous la main d'artistes indigènes.

*
* *

Revenons maintenant à la question des origines. Nous connaissons

(1) *C. I. S.* pp. 188 et 184. — On compare ce monument à l'inscription sabéenne publiée par MM. Mordtmann et Müller (Sabæische Denkmæler, p. 10) : « *Sa'd-Aum et filii ejus (deo) Dhu Samai simulacrum et duos camelos inauratos obtulerunt* ». Ils étaient placés sur la base où se trouve l'inscription, on voit encore la place des clous.

(2) *Recueil*, etc., p. 16.

(3) *C. I. S.* p. 197.

(4) Τόρευμα, γραφή, πλάσμα οὐκ ἐπιχώρια, XVI, 4, 26.

les Nabatéens par leurs propres inscriptions et par les auteurs classiques.

Qu'ont-ils de commun avec les Nebaioth de la Bible et les tribus mentionnées par les inscriptions cunéiformes des Nabatou et des Nabaitou?

Notons d'abord que les *Nabatou*, nommés dans une inscription de Téglat-phalasar III, vers 728, appartiennent à la famille des Aramou ou Araméens cantonnés près de Babylone, tandis que les *Nabaitou*, combattus par Assourbanipal vers 640, étaient du temps de ce monarque une puissante tribu du nord de l'Arabie (1). Sur ce point il n'y a pas de controverse.

Il n'y en a pas non plus sur l'identité des Nebaioth bibliques avec les Nabaitou des Assyriens.

En effet, les Nebaioth de la Bible sont fils d'Ismaël, c'est-à-dire arabes (Gen. XXV, 13; XXVIII, 9; XXXVI, 3), et les deux noms se présentent avec une parfaite homophonie. La question est donc de savoir si les Nabatéens sont des Araméens ou des Arabes. S'ils sont araméens, rien ne s'opposera à ce qu'on les identifie aux *Nabatou*, habitants de la Chaldée : ils seront venus d'est en ouest, comme tant d'autres. S'ils sont arabes et identiques aux Nebaioth, ils seront les mêmes que les Nabaitou, comme aussi toutes les raisons de les identifier avec les Nabaitou les rapprochent des Nebaioth de la Bible à cause de la première identification reconnue de tous.

Quatremère avait soutenu dans un mémoire spécial que les Nabatéens étaient araméens ou syriens. Cette opinion avait complètement cédé à celle de l'origine arabe, mais elle a été reprise tout récemment par MM. Glaser et Hommel (2). Il ne sera donc pas inutile d'exposer ici les raisons péremptoires qui montrent que les Nabatéens sont des Arabes et par conséquent les Nebaioth-Nabaitou, ou qu'étant les Nebaioth-Nabaitou, ils sont d'origine arabe. Il n'y a pas ici de cercle vicieux, mais des propositions qui se confirment mutuellement.

Les géographes et historiens classiques ont considéré les Nabatéens comme des Arabes. Diodore insiste là-dessus, et cependant il sait que les Nabatéens écrivaient dès 312 avec des caractères syriaques. Il devait avoir des raisons pour affirmer que les Nabatéens appartenaient aux Arabes quoique les apparences de la langue fussent contraires.

Nous avons concédé, un peu contre Nœldeke, que les Nabatéens parlaient araméen : mais un indice beaucoup plus sûr que la langue dans

(1) *Keilinschriftliche Bibliotek*, Schrader, p. 10 et 216 et ss.

(2) Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, t. II, p. 12, 248 s., 274 et 409; Hommel, *Die Allisraelitische Ueberlieferung*, p. 208.

la question des origines, ce sont les noms propres. Or, les noms propres des Nabatéens sont presque tous arabes.

Les noms des dieux sont un autre indice. Même dans le Ḥaurân, les Nabatéens adoraient des divinités arabes, comme nous l'avons vu en parlant de leur panthéon.

Les Nabatéens des classiques sont cités en compagnie des Arabes de Cédar : *Nabatæi et Cedreni* (1); c'est précisément le cas des *Nebaioth* bibliques (Is. LX, 7) et des Nabaitou, souvent mentionnés avec les Arabes de *Qidri* par Assourbanipal (2). Pour le Targum d'Ézéchiel (XXVII, 21), il y a même identité : les princes de Cédar sont les grands des Nabatéens (נבט).

Rien ne nous indique une migration d'ailleurs possible des Nabatou araméens vers le sud de la mer Morte : au contraire, les Nabaitou arabes d'Assourbanipal sont déjà en relation avec le pays que les Nabatéens vont occuper. Dans l'inscription qui raconte la campagne des Assyriens contre les Arabes et les Nabaitou, il est difficile de préciser l'habitat de ces derniers (3). En tous cas ils se sont avancés pour combattre jusqu'au pays d'Edom, de Moab et de Bit-Ammon. C'est de là qu'ils fuient chez eux. On assiste donc réellement à leur première tentative d'expansion vers la mer Morte, tentative qui leur réussit sous le nom de Nabatéens.

Que peut-on alléguer contre des preuves si décisives? car il faudrait de fortes raisons pour nier l'identité des Nebaioth-Nebaitou avec les Nabatéens. On a fait remarquer que les historiens arabes écrivent Nabaṭ, avec ט, et cette orthographe est sans aucune exception celle des inscriptions elles-mêmes, tandis que le *t* des Nebaioth-Nabaitou n'est pas emphatique. Mais dans les différentes branches de la langue sémitique, ce phénomène se retrouve (4); dans le cas présent cela prouve simplement que le mot de Nebaioth ou de Nabaitou n'est pas une transcription contemporaine des rapports que les Hébreux et les Assyriens ont eus avec le peuple de Nabaṭ, car alors on aurait écrit avec ṭ, comme le Targum cité et le Talmud (5), mais un legs de l'antiquité, et probablement de la prononciation babylonienne. D'ailleurs

(1) Pline, H. N., V, 12.

(2) *Keilinschriftliche Bibliotek* de Schrader II, p. 216 et ss.

(3) La campagne d'Assourbanipal a été étudiée par M. Glaser, *Skizze*, p. 275 : on peut admettre ses identifications des lieux cités par l'assyrien qui le conduisent jusqu'au Djôf, sans en conclure avec lui que les Nabaitou ne sont pas les Nabatéens. Il s'agit de peuples nomades.

(4) Par exemple קטל, hébreu et syriaque, est certainement identique à قتل, et même dans la langue assyro-babylonienne, on constate que les Babyloniens prononçaient *t* là où les Assyriens maintenaient ṭ.

(5) Gémara de Jér. Scheviith, fol. 36, col. 2.

les Nabatou araméens n'ont pas non plus la lettre emphatique, et l'argument, s'il était bon, vaudrait aussi contre eux. Quatremère (1) citait encore bon nombre de textes d'historiens arabes qui confondaient les Nabaṭ avec les Syriens, comme formant une seule nation et parlant une même langue. Mais on sait le cas qu'il faut faire de ces traditions. Les Arabes avaient constaté que les Nabatéens parlaient araméen ; c'en était assez pour méconnaître leur origine.

Ils ignoraient d'ailleurs si complètement leur histoire que Mahomet a pris les tombeaux de El-Hedjr pour les habitations d'une race antique dont l'orgueil avait attiré la colère du ciel. Vainement le prophète Ṣaliḥ leur avait offert le signe de la chamelle. Les Thamoudéens comme ceux de ʿAd, comme le peuple de Noé et de Lot, étaient pour les races futures un témoignage des châtiments divins : « Les habitants de Hedjr ont traité d'imposteurs les apôtres qui furent envoyés vers eux. Nous leur avons fait voir nos signes ; mais ils se sont détournés. Ils taillaient des maisons dans le rocher et se croyaient en sûreté. Une tempête les surprit au lever du matin. Leurs travaux ne leur servirent de rien (2). »

D'ailleurs la confusion des historiens arabes s'explique facilement. Arabes et Araméens appartenaient à la même race et se distinguaient surtout par la culture. Il est d'autant moins aisé de distinguer les Araméens dans l'antiquité que le nom d'Aram représente pour les Hébreux les populations de la Syrie jusqu'à l'Euphrate, tandis que chez les Assyriens il ne s'applique qu'à l'Orient de l'Euphrate, à certains petits peuples de Mésopotamie et de Basse-Chaldée (3). Cependant, en général, les Araméens étaient plutôt sédentaires et constituaient dans l'ensemble un groupe ethnique différent des Arabes de la péninsule et du grand désert entre l'Euphrate et Damas qui étaient plutôt nomades. Il ne nous en coûterait nullement de dire que les Nabatéens étaient devenus araméens dans une certaine mesure, mais nous croyons que leur identité avec les Nebaioth et les Nabaitou ne peut pas être contestée, et ce point est d'une certaine importance pour l'histoire biblique.

Nous savons maintenant quelle était l'origine première de ces Nabatéens qui ont supplanté les Iduméens sur les montagnes du Chéra. Ce changement n'était pas opéré au temps d'Assourbanipal, mais il

(1) *Mémoire sur les Nabatéens* 1835.

(2) Coran, sur. XII, 80-84.

(3) Ces Araméens de basse Chaldée différaient-ils beaucoup des Arabes? ne leur ressemblaient-ils pas autant du moins qu'aux Araméens de Damas? et serait-il impossible de soutenir que les Nabatou de Téglat-phalasar III sont devenus les Nabaitou d'Assourbanipal et les Nabatéens des classiques, en allant toujours d'est en ouest? Dans ce cas néanmoins il faudrait retenir leur origine arabe, et ne pas attribuer à araméen le sens biblique.

l'était probablement dès le temps du second Isaïe, puisqu'il a mis les gens de Cédar en parallélisme avec Sél'a ou Pétra (Is. XLII, 11). Nous savons d'ailleurs par l'histoire des Israélites que les Iduméens ont coopéré à la guerre de Nabuchodonosor contre Sédécias, et qu'ils ont profité de cette occasion pour occuper le midi de la Judée. Ce fut le point de départ d'une haine inexpiable entre les frères ennemis. D'ailleurs Edom chassé du mont Chéra ne tarda pas à disparaître en se fondant avec Israël et sans doute aussi avec ses conquérants Nabatéens. Ne peut-on pas admettre que l'agression d'Edom s'explique en partie parce qu'il était poussé sur ses derrières? On comprendrait ainsi très bien comment les Nabaitou, refoulés par Assourbanipal, auraient repris leur marche en avant après la chute de Ninive. Nous avons déjà esquissé le reste de leur histoire. Il ne nous reste qu'un mot à dire sur le rôle biblique de Pétra, la capitale des Nabatéens.

*
* *

Jusqu'à présent, l'identité de Pétra avec la *Sél'a* de la Bible était admise sans conteste. Elle a été révoquée en doute par M. Buhl, dans son histoire des Édomites, mais sans fondements sérieux. Non pas que nous prétendions trouver Pétra dans la Bible toutes les fois que nous y rencontrerons Sél'a; c'est un nom commun qui signifie la Roche, comme le nom grec lui-même, et il faut concéder à M. Buhl qu'une fois au moins la Roche *has-sél'a* désigne un lieu autre que Pétra et qui paraît bien être Cadès. Dans les Juges (I, 36) on lit dans le texte hébreu : « la limite de l'Armorrhéen est depuis la montée d'Aqrabbim, depuis Sél'a et au-dessus. » Mais le texte grec de Lucien (éd. Lagarde) porte : « et la limite de l'Amorrhéen est l'Iduméen depuis la montée d'Aqrabbim jusqu'à Sél'a et au-dessus ». Évidemment nous avons là une de ces leçons complexes comme la recension de Lucien en contient tant, et il faut considérer comme le texte des LXX qu'il a combiné avec l'hébreu : « le domaine des Iduméens s'étend depuis la montée d'Aqrabbim jusqu'à la Roche et au delà ». Il s'agit ici de la fameuse roche de Cadès (cf. Num. XX, 8 et XXXIV, 3 ss.), car le domaine des Iduméens était précisément au sud de la Judée, se prolongeant à l'ouest au delà de Cadès, et ce n'est que par extension qu'Ésaü s'est installé dans le Djébal et le Chéra. Mais cette concession faite à M. Buhl, il faut reconnaître que rien ne s'oppose à l'identification de l'autre Sél'a avec Pétra.

Les fils d'Ésaü furent soumis par David qui leur infligea une sanglante défaite dans la vallée du sel, *Gê' ham-mélaḥ* » (II Sam. VIII, 13), cer-

tainement aux environs de la mer Morte, et où se trouvent les salines. A la première occasion favorable ils se révoltèrent. Joram essaya vainement de les réduire (II Reg. VIII, 21) en marchant par *Ṣa'ir*, qu'il faut évidemment corriger en *Ségor* (Lucien Σιώρ), le *Ghôr Ṣafiyé* d'aujourd'hui, au sud de la mer Morte. Amasias fut plus heureux. Il reprit le chemin de *Gê ham-mélaḥ*, battit Édom et s'empara de Sél'a (II Reg. XIV, 7 et II Par. XXV, 11 ss.). Les Paralipomènes ajoutent que les Judéens victorieux précipitèrent du sommet de Sél'a dix mille captifs qui furent mis en pièces. Il ne peut être question du sommet du mur, mais du sommet de la Roche, avec le même jeu de mots qui se reproduit en français. Or, quelque accidenté que soit le sol de la Palestine, il n'est pas si commun d'y trouver des lieux historiques d'où l'on puisse précipiter les gens de manière « à les fendre ». Des hauteurs de ed-Deir, qui est encore aujourd'hui le sommet de Pétra, la chose ne se comprend que trop bien, avec un abîme de plus de deux cents mètres. Dans cette circonstance, les Judéens donnèrent à Sél'a le nom de *Ioqteel* (L. Καθσήλ) dont le sens est impossible à déterminer et qui ne laissa pas de traces dans l'histoire.

Le site de Sél'a est donc parfaitement indiqué : on y arrive par le sud de la mer Morte, c'est une position très forte des Édomites qui habitaient certainement, du moins alors, le pays de Bosra (*Bseira*). Elle est dominée par un précipice, et c'est la Roche par excellence. Le nom à lui seul peint le site. Ce point établi, on n'a pas de peine à comprendre comment Jérémie (XLIX, 16) et Abdias (vv. 3 et 4), en menaçant Édom, font allusion aux trous de la Roche. Voici Abdias dont Jérémie semble avoir imité la première partie.

« L'enflure de ton cœur t'a égaré,
habitant dans les trous de la Roche (Sél'a), sa haute demeure,
disant dans son cœur,
qui me fera descendre à terre?
Si tu t'élèves comme l'aigle,
et si tu places ton nid entre les étoiles,
de là je te ferai descendre,
parole de Iahvé. »

Il est impossible d'être à la fois plus poétique et plus précis pour décrire le site de Pétra, vrai nid d'aigle au sommet des montagnes.

Isaïe est beaucoup plus obscur lorsqu'il dit : « Envoyez l'agneau au maître de la terre, de Sél'a, vers le désert, à la montagne de la fille de Sion » (XVI, 1). La difficulté est que l'ensemble de la prophétie est dirigé contre Moab. C'est ce qui me fait hésiter aussi à voir une allusion à Pétra dans les paroles de Jérémie : « Quittez les villes et demeu-

rez dans la Roche (Sél'a), habitants de Moab; et soyez comme la colombe qui fait son nid sur les bords de la bouche de l'abîme » (XLVIII, 28). Ou bien faudrait-il conclure de ces deux textes qu'à une certaine époque les Moabites refoulés au nord ont dû chercher un asile dans la montagne d'Ésaü, ou du moins prendre ce chemin pour envoyer leur tribut aux rois de Juda?

Mais il est certainement fait allusion à Pétra dans un autre passage prophétique (Is. XLII, 11) :

« Le désert et ses cités élèvent la voix,
Cédar qui habite les enclos;
Les habitants de la Roche (Sél'a) jubilent,
Ils crient du sommet des montagnes. »

Dillmann veut qu'il s'agisse d'un endroit quelconque du Ḥaurân où les rochers ne manquent pas. Mais il n'y en a pas, à beaucoup près, d'aussi caractérisés, et ce qui achève de lever tous les doutes, c'est que le même prophète, dans un passage analogue, met les gens de Cédar en parallèle cette fois avec les Nabatéens dont Pétra est devenue la capitale (LX, 7) :

« Tous les troupeaux de Cédar sont rassemblés pour toi,
Les béliers de Nebaioth seront à ton service. »

Nous croyons avoir établi l'identité de Sél'a avec la position de l'ou. Mousa, mais nous n'avons point prétendu que Sél'a fût alors une ville. Tous les textes s'entendent sans difficulté si on considère Sél'a comme la Roche par excellence, une position naturellement forte, un nid d'aigle placé au sommet des montagnes, où l'on pouvait se réfugier sans avoir besoin de bâtir des murs, et habiter dans les cavernes aussi aisément que dans des maisons. S'il restait quelque doute pour les passages où la Roche semble osciller entre le nom propre et le nom commun, ils devraient disparaître par ce fait que c'est précisément par ce jeu de mot que Pétra fait son apparition dans l'histoire grecque.

L'identité de Sél'a avec Pétra était d'ailleurs connue d'Eusèbe qui la constate par l'intermédiaire de son nom transitoire de Jechtoel : « Pétra, ville dans le pays d'Édom, qui a été nommée Jechtoel, et qui est nommée Rékem par les Assyriens (1). »

Il faudrait dire « les Syriens », comme a corrigé saint Jérôme, et en effet le Targum et la version syriaque portent *Reqam* pour rendre Cadès, mais ayant en vue le site de Pétra. Je ne sache pas que ce mot

(1) *Onom.* 286,71.

ait été expliqué, et je ne vois pas la possibilité de le faire dans le domaine araméen. Mais en arabe *raqmat* signifie une vallée où l'eau se rassemble, et ce qui prouve qu'il faut ici prendre ce mot comme nom commun, c'est qu'on dit *reqam geiâ* (רְקָם גֵּיאָה), dont le second terme rappelle le village actuel d'Eldji. Reqam est donc le nom arabe ou syrien de Pétra, et par conséquent en nous disant que Pétra se nommait autrefois Ἄρκη (*Ant. jud.* IV, 8 2), ou plutôt Ῥεκέμη (IV, 16 1), Josèphe ne s'inscrit pas contre l'identification de Pétra avec Sél'a.

Je ne sache pas qu'on ait expliqué pourquoi le Targum suivi par la version syriaque ont donné à Cadès ce nom de *Reqam*. La chose paraîtra toute simple à ceux qui admettront avec nous l'existence de deux Sél'a : Cadès et Pétra. Cette première confusion a été le point de départ d'une double translation, celle du Mont-Hor sur l'un des sommets voisins de Pétra que nous trouvons déja dans Josèphe et l'opinion moderne que le nom de Sé'ir s'appliquait au Djébal et au Chéra.

La tradition musulmane a suivi la tradition des Juifs et des chrétiens. Yâkout, plaçait à l'ou. Mousa le miracle de l'eau sortant des rochers tel que le raconte le Coran : « Nous avons partagé les Hébreux en douze tribus, formant autant de nations, et nous avons révélé à Moïse, implorant la pluie pour son peuple, ces paroles : Frappe le rocher de ta baguette ; et le rocher se fendit en douze sources. Chaque tribu savait de laquelle elle devait boire (1). » De là le nom de vallée de Moïse, ou *Ouâdy Mousa,* que les ruines de Pétra ont conservé jusqu'à ce jour.

Nous n'avions pas à faire l'histoire de la ville romaine de Pétra. Elle ne fut jamais très florissante, car dès le temps de Strabon, le commerce des Indes et du sud de l'Arabie avait pris la voie de mer pour aller directement en Égypte. On passait de l'Arabie ou de l'Inde à Muoshormos, port d'Égypte situé en face de l'extrémité de la péninsule sinaïtique, de là des chameaux portaient les marchandises à Coptos sur les bords du Nil, qui les descendait à Alexandrie.

Ce fut en vain que les Romains déployèrent à Pétra les magnificences attrayantes de leur civilisation. Les nomades y furent peu sensibles. Pétra devint chrétienne, et nous savons le nom de quelques-uns de ses évêques, puis elle disparut de l'histoire. L'ouâdy Mousa redevint un abri pour les tribus qui voulaient conserver leur indépendance : nous avons dit ce qu'il est aujourd'hui, et rien ne permet de prévoir des jours meilleurs pour la cité du désert.

(1) Coran, VII, 189.

Fr. Hugues Vincent.

Jérusalem, mars 1897.

V

EXÉGÈSE MUSICALE DE QUELQUES TITRES DE PSAUMES

Des cent cinquante pièces qui forment le psautier, cent seize portent des inscriptions, dont les mots ou formules présentent à l'interprétation des difficultés qu'on ne peut le plus souvent résoudre, dans l'état actuel du texte hébreu, que par des conjectures.

Le plus grand nombre de ces expressions, si l'on écarte celles qui désignent soit l'auteur, soit le sujet du psaume, semblent se rapporter au chant et à la musique.

De fait, les cinq recueils ou livres des psaumes ont été rassemblés dans le but d'être chantés aux cérémonies du Temple ou aux assemblées des synagogues. Par suite, il est naturel de chercher dans les titres de ces psaumes des indications relatives à l'exécution musicale; et c'est vraisemblablement à l'occasion de cette collection liturgique que la plupart de ces pièces auront reçu les inscriptions qu'elles portent aujourd'hui dans le psautier. Si quelques-uns de ces titres ont pu être imposés par les auteurs eux-mêmes, les autres sont d'une époque relativement récente et proviennent des scribes. Toutefois, il est à remarquer que ces indications s'offrent en plus grand nombre dans les deux premiers livres du psautier, les plus anciens de la collection. On en trouve quelques-unes dans le troisième livre, mais elles font défaut dans les deux derniers. Ce fait peut s'expliquer par la manière successive dont s'est formé le recueil des psaumes.

Nous laissons aux exégètes le soin de discuter l'autorité de ces inscriptions, — autorité fort contestable, croyons-nous, et sur laquelle rien d'ailleurs n'a été défini, — et nous choisissons, pour en faire l'objet de cette étude, celles de ces expressions qui, dans le texte hébreu, sont susceptibles d'une interprétation musicale.

Parmi ces termes, les uns semblent marquer la nature (mode ou rythme) du chant lui-même; — les autres indiquent les instruments destinés à l'accompagnement du chant pour les psaumes revêtus de ces titres. Mais si l'on considère que les traditions musicales ont singulièrement varié au cours des siècles, et que les instruments en usage parmi les Hébreux n'ont pas été les mêmes à toutes les époques, on conviendra

que beaucoup de superscriptions des psaumes, cessant d'être appliquées en pratique, ont dû perdre leur signification (1).

Il faut aussi, dans l'étude des titres hébreux, faire la part de l'œuvre des copistes. Le texte biblique a pu être livré à des écrivains ignorants ou inintelligents, qui ont dénaturé les mots dont ils ne comprenaient plus le sens. Ces transcriptions, ainsi défigurées, passèrent, sans variantes, dans la bible massorétique, de sorte que le lecteur, privé des moyens de contrôle qu'offrirait tout autre texte, se trouve parfois en présence de termes dont la signification semble vouloir demeurer à peu près impénétrable.

Les Massorètes, à leur tour, ont ponctué le texte de ces copistes de la manière qui leur a paru la meilleure, sans doute; mais, ayant à traiter des mots dont ils ne possédaient plus la valeur, préoccupés dans certains cas du souci de faire prévaloir une intention doctrinale, étrangère au sujet, ils ont incliné à vocaliser ces mots obscurs de la même manière que d'autres vocables connus du lexique hébraïque. Puis les talmudistes et les commentateurs juifs ont fourni de ces signes obscurs des explications dénuées de sens, qui n'ont pas cessé d'égarer les lecteurs jusqu'à notre temps.

Ces faits ne sont pas pour nous surprendre, si nous considérons combien les choses dont la pratique est tombée en désuétude s'oublient vite, même parmi ces Orientaux, qu'on se représente volontiers comme les tenaces conservateurs des traditions du passé. Un quart de siècle suffit parfois à substituer une fausse donnée, d'invention nouvelle, à un souvenir local ancien. A plus forte raison, les traditions musicales ont-elles pu se perdre lorsqu'aucun monument écrit ne les avait fixées, et que leur pratique était abandonnée depuis des siècles.

Remarquons en dernier lieu que ces titres de psaumes sont rédigés avec une concision extrême, à ce point que là où les auteurs des anciennes versions ont cru lire une phrase, il n'existe en réalité que des mots juxtaposés, sans liaison grammaticale, et fournissant des indications de nature très différente.

Dans ces conditions, la besogne du traducteur est rendue particulièrement difficile; et, si les essais des premiers travailleurs n'ont pu décourager ceux qui les suivent d'essayer de nouvelles interprétations, le résultat offert par celles-ci ne saurait prétendre, il s'en faut, à s'imposer comme définitif.

(1) Il en est de même de certains termes musicaux en usage dans les églises latines, comme chez les Orientaux. Ces noms, tout en s'appliquant à des compositions déterminées, se trouvent éloignés de leur sens primitif au point de devenir rebelles aux explications de la lexicologie. — Voir, pour la nomenclature, L. Clugnet, *Dictionnaire grec français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*, Paris, 1896.

Ces réserves faites, nous examinerons successivement :

a) les termes spéciaux qui, dans les titres des psaumes, désignent le *chant* ou la *musique;*

b) ceux qui indiquent les *instruments* musicaux appliqués au chant de ces psaumes.

I

TERMES MUSICAUX DÉSIGNANT LE CHANT.

1. Le recueil complet des psaumes est intitulé *tehillim* ou *sèfér tehillim*, c'est-à-dire le « livre de louanges » ou des « hymnes ». Le même mot se trouve dans le langage de la Massore, sous la forme *tehillôt;* mais dans l'hébreu rabbinique on rencontre *tillim*, produit par la suppression de l'aspirée, et qu'on peut rapprocher de la leçon de saint Jérôme *thallim* (Migne, *Patr. Lat.* t. XXVIII, c. 1124).

Ce terme de *tehillim* est uniquement appliqué à désigner le recueil ou livre du psautier. L'appellation commune des psaumes est *mizmôr,* que l'on traduit sans opposition par *psalmus*. Le mot hébreu est en effet l'exact équivalent du grec ψαλμός. Le verbe *zammer*, « couper, tailler », d'où « distinguer, diviser » les sons sur l'instrument ou avec la voix, — « moduler » (au sens ancien), appliqué d'abord au jeu des instruments à cordes, comme le grec ψάλλω, signifia pareillement le chant lui-même et les paroles chantées.

Le mot *mizmôr* est passé de l'hébreu dans la Mishna, dans le syriaque ecclésiastique, l'arabe et les dialectes syriaques et chaldéens vulgaires; mais le verbe arabe زمر s'applique particulièrement au jeu de la flûte et du hautbois.

2. Par le mot *šîr* (Ps. XLVI) on désigne le « chant », soit la mélodie musicale des voix ou des instruments, soit le texte destiné à être chanté. Pour s'expliquer cette confusion de deux significations différentes, il faut se rappeler que les anciens ne séparaient point la mélodie et le texte; ce n'est qu'à une époque tardive qu'on forma des concerts d'instruments (Eccli., XL, 21) jouant sans accompagner des paroles.

On a de la même manière appelé les « instruments de musique » *kelé šir* (*vasa cantus*) II Paral., XXXIV, 12.

Les deux termes *šîr* et *mizmôr* se rencontrent parfois apposés, sous les formes *sir. mizmôr* (Ps. XLVIII, LXVI, LXXXIII, CVIII) et *mizmôr. sir* (Ps. LXV, LXVII, LXVIII, LXXXVII). La première de ces formules désignerait, disait-on, la pièce chantée dans laquelle le prélude musical devançait le texte, la seconde s'appliquant au chant où les paroles pré-

cédaient la musique. (Cf. Eusèbe, *Comment. in Ps.* Migne, *Patr. Gr.*, t. XXIII, c. 66). Mais la simple apposition grammaticale, qui ne constitue pas de dépendance d'un terme à l'autre, ne justifie pas une distinction de sens que rien n'appuie par ailleurs.

3. Une expression très fréquente dans les titres psalmiques est celle de *lamenaṣéaḥ*, inscrite en tête de cinquante-cinq psaumes. Remarquons d'abord que ce mot est toujours le premier de la formule du titre, sauf au psaume LXXXVIII; mais ce psaume porte deux inscriptions superposées.

Menaṣéaḥ signifie le « maître de chœur », dont la tâche consistait non seulement à conduire l'exécution de la pièce chantée, mais aussi à la préparer, je dirais volontiers la monter, au sens moderne du mot. Peut-être les chefs musiciens, comme l'ἡγεμών des chœurs grecs, composèrent-ils parfois la musique des textes qui leur étaient remis par le poète.

Ce terme a été choisi, dans le sens que nous lui attribuons, par analogie sans doute avec l'emploi de la racine hébraïque נָצַח (Voir I Paral., XXIII, 4; II Paral., II, 1, 17; XXXIV, 12), et sa signification spéciale dans les inscriptions des psaumes est confirmée par l'interprétation du targum : לְשַׁבָּחָא « pour chanter » (1).

Quant à la formule employée par les Septante pour traduire le terme hébreu, εἰς τὸ τέλος (Vulg. *in finem*), nous l'expliquerons non comme un synonyme de « service divin, fête ou cérémonie sacrée », mais comme signifiant : pour « achever » et parfaire le psaume en en réglant le chant et l'exécution.

Tel était le rôle des chefs musiciens, à qui les psalmistes remettaient leur œuvre; et c'est de cette manière que le titre en question peut être rattaché à ceux qui ont trait à l'exécution musicale.

A l'exception de deux titres (Ps. LXVI et LXVII), le terme *lamenaṣéaḥ* est suivi d'un nom propre. C'est le plus souvent celui du psalmiste; David est ainsi nommé trente-neuf fois, Asaph cinq fois, les fils de Coré neuf fois. Ailleurs *lamenaṣéaḥ* est joint au nom du chef musicien. D'après les titres des psaumes XXXIX, LXII, LXXVII, Idithun était l'un de ces chefs institués par David.

Puis les chefs chantres dirigeaient eux-mêmes le chant par la voix, ou en jouant d'un instrument, ou encore par le geste de la main,

(1) « Le Gaon (Rabbi Hai) dit que David composa ce psaume et le donna à l'un des chanteurs qui devait en jouer l'air sans cesse, comme pour pousser [le chœur]. D'autres disent que le *menaṣéah* est le préfet, le chef des instrumentistes... instruit et habile dans l'art musical. » (Aben Esra, *Comm.* du ps. IV.) « Les fils de Lévi conduisaient [le chœur] en jouant des instruments à cordes [et] en chantant sur l'estrade » (S. Jarchi, *Comm.* ibid.).

comme le κορυφαῖος des chœurs grecs. Dans les scènes de musique des monuments assyriens, le chef de musique est parfois représenté ayant en main une baguette.

4. La formule *al tašḥét*, aux psaumes LVII, LVIII, LIX, LXXV, a été très heureusement identifiée par le R. P. Edmond Bouvy avec un texte du Deutéronome qui devait être familier aux Israélites : la prière de Moïse pour le peuple (Deut., IX, 26, 27). Voir *Lettres chrétiennes*, t. II, p. 294 seqq. — Il résulte de la démonstration à laquelle nous renvoyons, que ce titre est l'indication de la strophe type sur laquelle auront été rythmés les psaumes qui portent en tête cette indication. L'usage de ces strophes types existe dans les hymnographies orientales. Les Syriens les appellent *ʿannita*, les Grecs εἱρμός.

Al tašḥét serait, dans ce sens, une indication rythmique, plutôt qu'une indication strictement musicale. Il en est de même de *maskil*, « poème », et de *miktâm* (Ps. XVI et LVI-LX).

5. *Leʿannôt* (Ps. LXXXVIII). Le verbe ענה, auquel se rattache le dérivé *ʿannita*, dont il vient d'être question, le « refrain » des Syriens, a le sens de chanter, et spécialement « chanter avec refrain », *cantus ad respondendum*. Le chant à refrain est exprimé par le même terme dans le Pentateuque (Ex., XV, 21; XXXII, 18), mais rien n'indique cette disposition du chant dans la teneur actuelle du psaume LXXXVIII.

6-7. Nous possédons encore deux termes musicaux dans les titres des psaumes XXII (עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר) et LVI (עַל־יוֹנַת אֵלֶם רְחוֹקִים). Les deux premiers mots de chacune de ces formules semblent désigner le mode olien et le mode ionien de la musique grecque. Cette interprétation, qui a pour auteur Jean Harenberg (1), donne un sens raisonnable à deux termes obscurs, sur lesquels les efforts des commentateurs se sont longtemps exercés sans résultat. L'explication de Harenberg est soutenable grammaticalement, si l'on change la vocalisation attribuée par les Massorètes à ces deux mots qu'ils ne comprenaient pas. On peut ainsi proposer les lectures אַיֹּלֶת ou אֵיֹלֶת αἰόλιος, et יוֹנַת ou יָוָנַת (d'après יָוָנִים, Joel, IV, 6) ἰώνιος, où la terminaison défective ־ת pour ־יַת s'explique sans difficulté Cette désinence féminine exprimant le neutre fait des termes hébreux l'équivalent des adverbes grecs αἰολιστί et

(1) « Aeolius dicitur Ajeleth in inscriptione psalmi davidici xxij, si quid adsequi licet divinando. Ionicus autem vocatur יונת in epigraphe odae davidicae lvj » (J. Harenberg, *Commentarius de Musica vetustissima*. Miscellanea, Lipsiae, 1752, vol. IX. — Cf. Gerbert, *De Cantu et musica sacra*, 1774, c. I, p. 5. — Vincent, *Notices sur divers manuscrits grecs*, tome XVIe des *Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du roi*, Paris, 1847, p. 85, not.

ἰαστί, usités pour désigner, dans la musique grecque, l'emploi de ces deux modes.

Historiquement il n'est nullement invraisemblable que la nomenclature grecque se retrouve de cette sorte dans les indications musicales du psautier hébreu. Le système harmonique des Grecs passa en Asie à la suite des conquêtes d'Alexandre; les instruments grecs étaient en usage à Babylone avec leurs noms grecs à l'époque de Daniel; enfin la science musicale des Hellènes, comme toute leur civilisation, fut florissante en Syrie sous les rois Asmonéens.

Notons encore un fait intéressant. La dénomination des modes grecs, éolien et ionien, illustrés par l'art antique, disparut, au quatrième siècle avant Jésus-Christ, de la pratique et de l'enseignement, pour être remplacées par les noms dérivés hypodorien et hypophrygien.

Le mode éolien, mode de *la*, appelé ainsi plus tard hypodorien, était une des harmonies les plus usitées dans tous les genres de musique. L'ionien, mode de *sol*, reçut dans la suite l'appellation d'hypophrygien. Il est en effet apparenté de près au mode phrygien, et, comme celui-ci, originaire de l'Asie. Admise surtout dans la citharodie, mais aussi dans l'aulodie, la chanson et le dithyrambe, l'harmonie ionienne y acquit une importance de premier ordre.

C'est donc à une époque antérieure de quatre siècles à notre ère, qu'on peut rapporter l'introduction de ces appellations grecques dans la musique asiatique.

Il resterait à déterminer le sens des deux titres psalmiques dans leur entier.

8. הַשַּׁחַר au Ps. XXII est communément expliqué de l' « aurore », ou, plus exactement de l'heure qui précède l'aurore. Observons cependant que, d'après le sens radical (שָׁחַר *niger factus est*), ce substantif désignerait aussi bien le crépuscule du soir. Mais ces significations, propres à d'autres passages de l'Écriture, ne s'imposent nullement dans le titre du Psaume XXII. Ici שַׁחַר est plutôt, si l'on veut, le « chant » ou l' « incantation » سَحَرٌ, ou encore la « moquerie », l' « injure », la « souffrance », les « mauvais traitements » (سخر, Chald. שְׁחַר), sens en rapport avec le contenu du psaume. Toutefois ces suppositions sont trop peu certaines pour que nous puissions établir par leur moyen une interprétation solide.

Au psaume CVI, אֵלֶּם « muet », comme le rendent Aquila (ἀλάλου) et l'auteur de la Cinquième version (μογγιλάλου) a été lu לאם par les Septante (λαοῦ) et par Symmaque (φύλου).

Tous ces interprètes s'accordent dans la traduction du mot suivant (רְהוֹקִים. Mais aucune des interprétations possibles de ces termes ne se rapporte à la musique, et les éléments de recherche nous font défaut pour approfondir la signification de ces formules. Quoi qu'il en soit, les données relatives aux termes que nous avons pu expliquer nous permettent d'évaluer avec quelque approximation l'âge de la composition des titres de nos deux psaumes, et peut-être l'époque de la formation du premier et du second recueil, dans lesquels sont comprises ces pièces.

Ligugé.

J. Parisot.

(*A suivre.*)

CHRONIQUE

A TRAVERS LE HAURAN [1]

L'Hauranitide ancienne répond à la partie montagneuse de la vaste région qu'on appelle maintenant le Ḥaurân : son nom spécial est *Djébel Ḥaurân* ou *Djébel Drûz*. La configuration du pays et la nature du sol diffèrent complètement soit du Ledjah soit des plaines qui l'environnent. Le Djébel Drûz se compose d'une suite de grosses collines se succédant les unes aux autres, séparées par des déclivités peu accentuées qui méritent à peine le nom de vallées. Tout au plus peut-on signaler comme ayant quelque importance, dans la partie nord, le prolongement de l'*ouâdy Lewa* qui sort de la montagne sous le nom d'*ou. Nimreh* et d'*ou. ʿAyûn el-Khanîs*. Sur le flanc occidental prennent naissance de nombreux *ouâdis*, tout d'abord très peu profonds. Ils traversent ensuite la plaine, gagnent peu à peu de l'importance et vont tous se réunir pour former le *Cheriʿat el Menâdhiré*, le *Yarmouk* ou l'*Hiéromax* des anciens géographes, le principal affluent du Jourdain.

En somme, tout le Djébel Drûz est une seule masse qui semble s'être soulevée au milieu des grandes plaines qui l'environnent. C'est un énorme volcan qui a vomi ses matières embrasées par plusieurs bouches. Elles forment actuellement des *tells* ou pics qui émergent un peu du niveau général, et vont toujours en augmentant d'altitude à partir des bords de la montagne. Ce massif montagneux a la forme d'un immense cône, hérissé d'aspérités, et dont le sommet est le *Tell ed-Djêna* (1.839 m. d'altitude). Les autres tells principaux sont, vers le nord, le *Tell Djawêlil* (1.782 m.) et le *Tell Abou-Tâse* (1.753 m.); à l'est, le *Tell ech-Chaʿaf* (1.657 m.); vers le sud, le *Tell Djefneh* (1.727 m.), *Tell el-ʿAshâ'ïr* (1.478 m.); à l'ouest, le *Tell el-Kleib* (1.718 m.). L'altitude de ces sommets, assez considérable en elle-même, comme on le voit, paraît peu à cause de l'élévation générale du pays et des villages qui varie entre 1.200 et 1.500 mètres. La capitale actuelle, *Soueida*, paraît être dans un enfoncement, relativement au reste, et

(1) Voir *Revue biblique*, avril 1898, p. 275-287.

cependant elle est encore à 1.078 mètres d'altitude. Les plaines environnantes sont elles-mêmes très hautes : le niveau moyen du *Ledjah* est de 750 mètres, la plaine de Bosra est à 890 mètres, les régions septentrionales et orientales sont tout aussi élevées, sinon plus.

Tout ce pays est loin d'être improductif ; nous l'avons vu dans de tristes circonstances : il venait d'être ravagé par la guerre, par les pillages que les vainqueurs ont exercés pour venger la révolte des Druses. Le terrain offre une suite variée de pâturages naturels, de champs cultivables et de bois taillis. C'est donc tout ce qu'il faut pour les besoins de l'existence. Pour ce qui est de l'extérieur, la région ne manque pas de charmes : les points de vue y sont très beaux, les sites variés, l'eau assez abondante. En tout cas ce n'est pas un repaire inaccessible, comme on aurait pu se le figurer d'après certains récits de la dernière guerre. Si les Druses ont résisté si longtemps contre les Turcs, ils l'ont dû beaucoup plus à leur bravoure personnelle qu'aux difficultés naturelles du pays qu'ils habitent. Le Ledjah seul est, comme nous l'avons dit, d'un accès difficile.

Un mot seulement des habitants du pays : l'immense majorité est druse : il y a pourtant quelques milliers d'indigènes de religion grecque orthodoxe ou melchite. Ils cultivent la terre et ne présentent pas d'autre particularité que celle d'être encore peu atteints par une civilisation étrangère. Ils sont cependant très hospitaliers et d'un abord facile. Ce sont d'ailleurs les qualités de la région, car les Druses les possèdent aussi : à peine étions-nous arrivés dans un village, soit pour la halte de midi, soit pour le campement de la nuit, que ces braves gens nous apportaient eau, pain, lait, œufs, poules, moutons, et cela sans s'occuper du prix que nous pourrions le payer. Je ne crois pas avoir entendu une seule fois dans le *Djébel Drûz* proprement dit le mot *bakchiche,* ni aucun autre du même genre.

Si les Druses sont hospitaliers, ils n'ont cependant pas, paraît-il, toutes les qualités. La fourberie serait même, dit-on, une sorte de loi générale chez eux, résultant directement de leurs principes religieux. Mais les limites de cette chronique ne me permettent pas d'aborder le côté moral, religieux et politique de cette nation. Je dois dire seulement que nous n'avons eu qu'à nous louer d'eux pendant les quelques jours passés dans leur pays (1). Laissant de côté cette étude, je me borne à continuer le récit de notre excursion, en signalant rapidement les

(1) Une étude très intéressante sur les Druses, leur origine, religion, mœurs et usages, a été publiée par le R. P. Tournebise, S. J., dans les *Études* (5 octobre 1897), avec le concours de plusieurs Pères de la même Compagnie, anciens missionnaires dans le Ḥaurân. On peut se reporter à ce travail pour plus amples renseignements sur les Druses.

souvenirs bibliques, historiques et archéologiques que nous avons rencontrés.

El-Héyât est un assez fort village actuellement : il a succédé à une ville ancienne dont le nom nous est encore inconnu. Elle ne devait pas d'ailleurs avoir une grande importance, si l'on en juge d'après les ruines encore visibles. Le seul monument remarquable est celui qui se trouve un peu en dehors du village vers l'Est. Je crois reconnaître une *Kalybé*. M. de Vogüé a donné ce nom à un genre de monuments très répandus dans le Ḥaurân. Sur l'un d'eux, à *Oumm ez-Zeitoun*, une inscription trouvée *in situ* appelle cet édifice « ἱερὰν καλύβην ». M. de Vogüé a préféré transcrire le nom plutôt que d'en essayer une traduction qui n'eût pas été exacte. Il pense que cette appellation avec son qualificatif désignait un temple, « la sainte habitation » de la divinité, quelque chose comme la *cella* des temples païens. C'est un monument rectangulaire à large baie centrale, surmonté d'un arc en plein cintre, avec des niches de chaque côté; le tout assez élevé au-dessus du niveau du sol. En bas une ou plusieurs portes donnaient accès par des escaliers intérieurs à la baie centrale et aux niches. La façade, de longueur variable, et atteignant jusqu'à 20 mètres, est souvent plus développée que la partie latérale. On a pu constater que quelquefois ces *Kalybés* ont été transformées en églises, mais rien ne l'indique pour celle d'el-Héyât. Nous constatons la plupart des inscriptions relevées et publiées par M. Waddington, nous ne trouvons qu'un fragment nouveau (1). D'ailleurs la nuit arrive, et il nous faut encore une demi-heure pour gravir la colline sur laquelle se trouve le village de *El-Hît* et notre campement.

Les habitants sont des chrétiens et des Druses. Nous sommes bien reçus par tous indistinctement : il ne pouvait en être autrement : nous avions pour guide le curé même des chrétiens, et j'étais porteur d'une lettre que m'avait remise notre consul français de Damas pour le cheikh druse 'As'ad 'Amer, l'un des principaux de la montagne. L'extérieur de cet homme, noble, calme, intelligent, m'a vivement frappé, et répondait en tout à ses paroles simplement aimables.

Le lendemain matin son fils était là, demandant à nous rendre service. Nous ne pouvons le refuser, et c'est sous sa direction que nous parcourons le village à la recherche des antiquités. Les vrais monuments y sont rares, mais les fragments de pierres sculptées très nombreux, et plusieurs maisons actuelles, faites avec d'anciens matériaux,

(1) Voir *Revue biblique*, janvier 1898, p. 303 : inscriptions d'*El-Héyât*, n° 1. — Pour toutes les inscriptions dont nous parlerons dans la suite, en indiquant le numéro d'ordre, que l'on veuille bien se reporter à ce même endroit.

reproduisent assez exactement les habitations des premiers siècles de l'ère chrétienne. Nous avons trouvé trois inscriptions nouvelles, revu et estampé l'inscription copiée jadis par Lœytved. M. Clermont-Ganneau en avait essayé une lecture partielle avec la copie défectueuse qu'il possédait. Les lettres martelées en plusieurs endroits n'ont permis qu'un estampage très médiocre. Nous avons pu cependant après un travail attentif y reconnaître presque toutes les lettres, et proposer une restitution complète des quatre vers qui composent cette inscription. C'est le n° 1 de nos inscriptions de *el-Hît*. Le valeureux cavalier Diomède, dont on chante la gloire, semble avoir fait partie de la légion cyrénaïque, qui était la III°, et avait ses cantonnements à *Bosra*. De nombreuses inscriptions trouvées dans cette dernière ville, puis à *Némara*, à *'Atîl*, à *Nedjrân*, à *el-Quseifé*, et à *Palmyre* signalent des soldats, cavaliers, ou vétérans de cette même légion. Notre inscription n° 2 rappelle un nom très connu, mais elle en offre un nouveau, je crois, celui de Νμαιη. La défense de faire servir le tombeau à d'autres qu'à ceux qui l'ont acheté est très claire. A signaler encore la mention faite du fisc. Nous devons corriger une faute d'impression dans la transcription de la dernière lettre ; ce n'est pas un χ, indiquant le nombre des deniers, mais bien certainement le sigle habituel X, qui accompagne ou représente le mot δηνάρια.

Les inscriptions publiées par M. Waddington ont prouvé que cette localité s'appelait jadis *Eïtha* ou *Caesarea Eïtha*. Ce n'était qu'une petite ville, μητροκωμία. Au point de vue chrétien, elle avait à sa tête un archimandrite, et relevait sans doute de l'évêché de Philippopolis, (Chohbâ) dont nous parlerons bientôt.

Nous mettons 35 minutes pour nous rendre d'*el-Hît* à *Chaqqâ*. C'est encore maintenant un assez fort village composé de Druses et de chrétiens. C'était aux premiers siècles une ville certainement très importante, à en juger par le développement de ses ruines et la grandeur de ses monuments. Elle était gracieusement étendue sur le flanc oriental de la colline qui lui servait d'assise. M. de Vogüé a décrit plusieurs des monuments de cette cité, en les donnant comme types de ceux que l'on rencontre le plus fréquemment, notamment la *Kalybé*, la *Qaisarieh*, la basilique païenne et romaine, et le grand monument que l'on appelle *Ed-Deir*, le couvent de construction chrétienne, bâti au cinquième siècle, « le plus ancien exemple existant d'architecture monastique. « Il succéda à des édifices antérieurs; et en particulier au théâtre, d'après une inscription retrouvée par M. Waddington. (*I. G. S.* n° 2136). Pour ces monuments comme pour tous ceux dont l'éminent archéologue a parlé, je ne puis rien ajouter après un tel maître.

Seulement il faut se hâter si l'on veut encore retrouver les ruines telles qu'il les a décrites. Chaque jour, pour ainsi dire, leur enlève quelque chose, et souvent déjà l'on est grandement déçu en ne retrouvant plus ce que la description donnée avait annoncé. — Nous avons pu observer à *Chaqqâ* un des types les mieux conservés d'habitation ancienne. La porte, en pierre, est ornée à l'extérieur d'une frise et d'une corniche sculptée ; tous les matériaux sont en basalte et les blocs sont de moyenne grandeur. A l'intérieur, quatre colonnes avec bases et chapiteaux supportent une suite d'arceaux en plein cintre sur lesquels viennent s'appuyer trois rangées de grandes dalles formant le plafond. L'appartement est ainsi séparé en trois travées soit en longueur, soit en largeur, et de forme à peu près carrée. C'est très simple, mais en même temps très beau et très fort, défiant les siècles, si les révolutions humaines n'étaient pas plus barbares que le temps.

Grâce aux nombreuses inscriptions que les différents voyageurs ont relevées dans cette ville, il a été possible d'y reconnaître d'une façon certaine l'ancienne *Saccæa* ou *Eaccæa*, car elle a dû porter ces deux noms successivement ou même simultanément. — Elle a dû aussi être la capitale de toute une région habitée par deux tribus arabes qu'Étienne de Byzance appelle Ἀκχηνοί et Σακχηνοί, noms qui rappellent bien la double appellation de la ville. D'après un texte de Ptolémée, on serait porté à croire que tout le district s'appelait ἡ Σακκαία, et il indique cette province comme située à l'orient de la Batanée, sous le mont Alsadamos, qui n'est autre que le Djébel-Drûz. Toutes ces particularités conviennent bien à la région qui nous occupe. Saccæa devint une ville (πόλις), après avoir été un simple bourg (κώμη), et même elle porta le titre de colonie : les monnaies et inscriptions en font foi. Elle avait une garnison romaine : d'ailleurs sa position à l'extrémité des terres fertiles semblait l'exiger ; c'est là que résidaient tout naturellement les troupes destinées à refouler les incursions des nomades du Nord-Est. Le grand édifice du troisième et du quatrième siècle, auquel on donne le nom de *Qaisarieh* servait sans doute d'habitation au commandant romain. Peut-être même Saccæa fut-elle la résidence d'un procurateur : M. Waddington y a trouvé l'épitaphe d'un certain Alexandre, interprète des procurateurs, ἑρμηνέα ἐπιτρόπων. (*I. G. S.* n° 2143).

Trois inscriptions (*Ibid.* n°s 2158, 2160, 2160^a) mentionnent trois évêques, Tibérinus, Sergius et Théodore, qui paraissent être les évêques de la ville elle-même. Cependant Saccæa ou Eaccæa ne figure point parmi les noms de l'*Oriens christianus*, ni dans les Notices ecclésiastiques, mais les villes épiscopales de la province d'Arabie non retrou-

vées sont nombreuses : les documents font défaut pour déterminer celle que l'on devrait placer au village actuel de *Chaqqâ*.

En le quittant, nous prenons la direction sud-ouest pour atteindre après une 1 heure 1/2 de marche le village de *Chobha*. Chemin faisant nous avons traversé une plaine assez bien cultivée et nous avons vu se dresser devant nous, au delà du village, plusieurs tells imposants, cratères éteints qui semblent se reposer et contempler à leurs pieds, dans le Ledjah, le résultat de leurs efforts. Le principal d'entre eux, vraiment grandiose, de quelque côté qu'on le regarde, est le Tell *Chîḥân*. Ils semblent servir de défense à l'ouest et au nord, à la ville que fut *Chobha*. A l'est, elle était protégée admirablement par la large vallée où coulent les eaux de l'ou. *'Ayûn el-Khânis*, qui va devenir bientôt l'ou. *Nimreh* et l'ou. *Lewa*, la grande frontière orientale du Ledjah. De fait, grâce à cette disposition du terrain, *Chobha* paraît être dans une position fort avantageuse et l'on conçoit qu'elle ait été jadis une ville très remarquable. Ses restes l'attestent.

Nous y pénétrons par la porte orientale, ou plutôt à côté de la porte par une brèche faite dans les fortifications encore très visibles, bien qu'elles ne paraissent pas avoir été relevées depuis l'époque gréco-romaine. Ce qui frappe tout d'abord, c'est la parfaite conservation des rues, pavées en grandes dalles basaltiques. On les dirait posées depuis une quinzaine d'années, et non pas depuis quinze à vingt siècles. Les deux rues qui traversaient toute la ville du S. au N. et de l'E. à l'O. sont aussi conservées et viennent se couper à angle droit sous les restes d'un tétrapyle dont on voit encore les bases énormes. Larges de $8^{m},20$, ces rues étaient bordées de colonnades avec dé et entablement continu et aboutissaient aux portes en arc triple. Tout cet ensemble est d'une ressemblance frappante avec les ruines de Djérach, quoique les monuments dénotent en général moins de grandeur dans la conception. Les principaux que l'on peut encore reconnaître sont le théâtre, à l'ouest de la ville, de dimensions restreintes, mais bien conservé; tout auprès un petit temple carré, avec crypte au-dessous, et à la suite le monument que les Druses appellent *Beit-es-Séraï*, et qui n'est autre qu'une de ces *Kalybés* dont j'ai parlé plus haut. Mais l'édifice dont les ruines attirent le plus l'attention par leur grandeur, ce sont les thermes, qui rappellent par leurs proportions et leur construction ceux de Caracalla à Rome. Çà et là des fragments considérables de voûte sont tombés dans les salles, et alors on peut constater un détail tout à fait local, c'est qu'elles sont faites en scories volcaniques noyées dans le ciment; excellente composition, à la fois très légère et très résistante. De toutes parts on aperçoit les traces

indubitables des marbres qui revêtaient en entier les salles, et les canaux pour la distribution des eaux étaient savamment ménagés dans l'épaisseur même des murailles. Ces eaux étaient amenées par un aqueduc monumental dont on aperçoit encore au Sud de la ville plusieurs arcades, et qui selon toute vraisemblance allait s'alimenter aux *ʿAyūn-el-Khānis*.

L'ancienne ville était d'une étendue fort considérable; seule la partie Nord-Ouest a été repeuplée par un certain nombre de familles druses. Quel était le nom de cette ville? La plupart des voyageurs l'ont décrite sans proposer d'identification. Waddington, au contraire, propose d'y voir *Philippopolis*, bâtie par Philippe l'Arabe vers le milieu du troisième siècle. Cet auteur a donné des preuves « péremptoires » de son opinion, et il me semble qu'il a raison de les appeler ainsi. Je ne sais pourquoi plusieurs auteurs récents n'en ont pas tenu compte, feignant pour ainsi dire de les ignorer. Le Dr Gratz (*Théâtre des éven. racontés dans les Saintes Écritures*), E.-V. Starck (*Palästina und Syrien*) et la carte du prof. Guthe placent encore Philippopolis à *ʿOrmân*, 3/4 d'heure N.-E. de *Salchad*. C'est l'ancienne opinion de Burckhardt, opinion fondée sur une inscription trouvée à *ʿOrmân* et mentionnant un monument funéraire élevé par un βουλευτὴς Φιλιππουπόλεως. Waddington fait voir le mal fondé de cette conclusion en rappelant qu'il a trouvé à *Chaqra* une autre inscription mentionnant un sénateur de Philippopolis. Il faudrait donc aussi y placer cette ville. Mais bien au contraire, si le monument rappelle un homme de la ville même où il se trouve, on n'ajoute pas le nom dans l'inscription : tout au plus se contenterait-on d'ajouter conseiller ou sénateur « de cette ville ». *ʿOrmân* d'ailleurs n'a jamais dû être une grande ville, mais un village fort ordinaire.

Chobha, nous l'avons vu, représente à n'en pas douter une ville importante. De plus, on sait par un passage d'Aurelius Victor que Philippe l'Arabe était Trachonite, et qu'il bâtit une ville en Arabie avant de se rendre à Rome : « *Igitur M. Julius Philippus Arabs Trachonites, sumpto in consortium Philippo filio, rebus ad Orientem compositis, conditoque apud Arabiam Philippopoli oppido, Romam venit.* » Or *Chobha* se trouve précisément à la frontière de la Trachonitide, Ledjah actuel, dans cette grande province orientale de l'Arabie. Waddington ajoute que sur dix inscriptions relevées à *Chobha*, sept se rapportent à Philippe et à sa famille. Dans ces inscriptions on a retrouvé le nom de Marinus, père de Philippe, que la numismatique avait déjà soupçonné comme tel, grâce aux savantes conjectures de Tôchon d'Annecy. — Philippopolis eut son ère particulière, qui doit

être fixée entre l'année 247, époque à laquelle Philippe le fils reçut le le titre d'Auguste, et la mort des deux Philippe en 249. On a retrouvé une inscription leur donnant à tous deux le nom d'Auguste, qui les suppose vivants par les mots « ὑπὲρ σωτηρίας » et qui est datée « ἔτους πρώτου τῆς πόλεως. » Dans les Notices ecclésiastiques, Philippopolis est un évêché suffragant de Bosra, dans la province d'Arabie, mentionné auprès de Dionysias et de Canathas, sans doute *Soueida* et *Qanawât* dont nous allons dire un mot tout à l'heure. Le voisinage est parfait. — L'opinion de Waddington me semble donc devenir une certitude et devoir remplacer très avantageusement celle de Burckhardt, trop aveuglément adoptée jusqu'ici.

Pour nous rendre de *Chobha* à *Qanawât* nous prenons un peu le chemin des écoliers pour éviter le massif montagneux. Nous le contournons, et cela nous procure une route très agréable, d'où la vue s'étend fort loin sur le Ledjah et la plaine du Ḥaurân. Puis nous pouvons ainsi jeter un coup d'œil sur *Mûrduk* et sur *Sleim*, deux localités antiques, avec inscriptions et restes de monuments intéressants. Dans cette dernière la maison du cheikh est un amalgame de pierres d'ornementation vraiment remarquables. Il en fait d'ailleurs les honneurs avec une bonne grâce parfaite. D'après les inscriptions, il est certain que *Mûrduk* s'appelait autrefois *Mardocha* ou *Merdocha*, et *Sleim*, *Selœma*. C'étaient de simples bourgs. De *Chobha* à *Mûrduk* 55 minutes de marche, de *Mûrduk* à *Sleim*, 45 minutes et de *Sleim* à *Qanawât* 1 h. 4 m. On s'éloigne alors du Ledjah pour pénétrer dans le Djébel Drûz proprement dit. Toute cette partie jusqu'à *Soueida* est boisée : ce sont des bois taillis assez épais : çà et là on rencontre des fossés et des talus, qui jadis devaient servir de limites ; maintenant ils sont admirablement propres pour la guerre d'embuscade. Aussi est-ce précisément dans cette contrée que les Druses ont tenu si longtemps en échec les troupes ottomanes pendant leurs dernières luttes.

Il est nuit noire lorsque nous arrivons à *Qanawât*, mais grâce à la complaisance des habitants, nous trouvons bien vite nos tentes dressées au N.-O. du village, près des ruines du vieux pont romain, jeté sur la pittoresque vallée et le torrent qui bordent *Qanawât* au nord. Après une journée si bien remplie, nos lits de camp nous semblent doux : d'ailleurs la température est délicieuse ; nous sommes à 1.250 mètres d'altitude, au milieu des bois, près d'une rivière dont les eaux nous invitent au sommeil par leur murmure : n'est-ce pas idéal?

Le jour suivant ne devait pas être moins bien rempli : nous avions à visiter *Qanawât*, le temple de *Sî'ah*, *Soueida*, *'Iré*, pour aller coucher à *Boṣrâ-eski-Chûm*. De bonne heure donc nous sommes debout,

et aussitôt après le Très Saint Sacrifice offert en face des nombreuses églises en ruines de l'ancienne ville épiscopale de Canothas, nous nous mettons en campagne. La ville était construite sur les deux côtés de la vallée, mais surtout à l'Est. A l'Ouest il n'y avait que quelques monuments, en particulier, un théâtre, un *Nymphæum*, et des tours de défense. A l'Est, en revanche, les monuments sont nombreux et très importants. Dans presque tous il faut reconnaître deux époques, l'époque païenne, puis l'époque chrétienne. Nous n'avons pu que jeter un rapide coup d'œil sur des ruines qui demanderaient plusieurs jours d'étude. Je ne crois donc pas devoir en parler : j'aime mieux prier les lecteurs de se reporter à la description qu'en a faite M. Rey (*Voyage dans le Haouran*, p. 128-151). M. de Vogüé a aussi parlé du monument principal, appelé maintenant *Es-Seraï*, primitivement un temple, puis ensuite une basilique chrétienne rappelant celles de Sainte-Agnès et de Saint-Laurent hors les murs à Rome. (Cf. *Syrie Centrale*, pl. 19 et 20 ; texte, p. 59.) Le guide Isambert donne un assez bon résumé du tout avec plans. (P. 541-545.)

Qanawât est bien certainement l'ancienne Kanatha signalée par Fl. Josèphe (*Bell. Jud.* I, 19-2), comme lieu de la défaite des troupes d'Hérode, dans la Cœlésyrie, terme qui s'étendait alors non seulement à la plaine qui sépare le Liban de l'Anti-Liban, mais encore au pays situé au sud de Damas et à la Pérée jusqu'à Philadelphie. C'est à cette même ville, semble-t-il, que l'historien juif donne aussi le nom de *Kana*, lorsqu'il raconte la mort d'Antiochus Dionysus, tué par les Arabes. (*Ant. Jud.* XIII, 15, 1.) Ce qui le prouve, c'est que le fait signalé plus haut se passe aussi à *Kana* d'après le récit des *Ant. Jud.* — Les Tables de Peutinger placent *Chanatha* sur une grande voie, s'en allant, à l'orient de Bosra, vers Damas. Elle est à vingt milles de *Rhose* au sud, et à trente-sept milles de Ænos au nord, laquelle n'est plus qu'à vingt-quatre milles de Damas. Pline et Ptolémée mentionnent Kanatha parmi les villes de la décapole; Étienne de Byzance et Hiéroclès la signalent parmi les villes d'Arabie. La divergence de ces localisations n'empêche pas que ce ne soit une seule et même ville, car on sait que pour cette région, les divisions ont été aussi variables qu'élastiques. — Les Notices ecclésiastiques, comme nous l'avons déjà vu, écrivent Κάνοθα ou Κάνωθα, orthographe que Waddington trouve en rapport avec la prononciation des habitants du Ḥaurân. Un de ses évêques, nommé Théodose, assista au concile de Chalcédoine et à celui de Constantinople.

Cette ville est-elle biblique? Est-elle l'ancienne *Qenath* des Nombres (XXXII, 42) et de I Chron. (II, 23)? M. Rey le suppose comme un

fait acquis; Waddington, au contraire, en doute beaucoup, et son opinion me paraît plus probable. En effet, ce Qénath que prit Nobach et auquel il donna son nom est indiqué par la Bible dans le pays de Galaad, et devint la possession de la demi-tribu orientale de Manassé; or il n'est guère probable que les fils de Manassé aient jamais possédé ce que l'on appelle maintenant le Dj. Drûz. — De plus, il semble bien que ce même Nobach est signalé au liv. des Juges (VIII, 4-17) dans l'expédition que Gédéon entreprend contre les rois des Madianites. Il passe le Jourdain à Bethbara, dont les hommes d'Éphraïm s'étaient emparés, arrive à Succoth et à Pénuel, puis monte à l'orient de *Nobach* et de *Zogbeha*, et là rencontre l'armée des Madianites qu'il taille en pièces. Tous ces détails me paraissent localiser cette action en face des possessions d'Éphraïm, au centre de Galaad. On y retrouve d'ailleurs les Kh. *Djubeihat el Kebîreh, Djubeihatez-Zeghireh* et *Djubeihat* simplement, qui revendiquent bien *Jogbeha*. Nobach serait donc tout près, peut-être un peu plus au S.-O. au Kh. *Dâbûk*. Nous serions ainsi « sur le chemin de ceux qui habitent sous les tentes » de ces Madianites qui occupaient les confins de l'Arabie Pétrée. C'est là que nous placerions bien plus volontiers *Qénath-Nobach*. On invoque contre cette opinion le texte de l'*Onomasticon* (éd. Lag. n° 109, 1) : « Canath, bourg d'Arabie, qui maintenant s'appelle Canatha. Lorsque Nabau l'eut pris, il le nomma Nabothlia. Il appartint à la tribu de Manassé, dans la région de Trachonitide, auprès de Bosra. » Pour y répondre et démontrer que les auteurs de l'*Onomasticon* n'étaient pas bien sûrs de leur identification, il suffit de citer un autre de leurs textes, où ils rappellent le même fait de *Nabau*, et proposent de le placer à huit milles au sud d'*Hesbân* : « Nabo, ville des fils de Ruben dans la région de Galaad, dont parle Isaïe dans sa vision contre Moab, ainsi que Jérémie. Nabau est aussi le nom d'un certain homme qui appela de son nom, Naboth, Canath et les autres bourgs qui l'environnaient. On montre encore aujourd'hui un lieu désert appelé Naba, à huit milles de la cité d'Esbus vers le Midi. » Le désaccord et le vague de ces renseignements nous permettent de ne pas tenir plus de compte de l'un que de l'autre. Nous nous contentons donc pour *Qanawât* de sa célébrité grecque, romaine et byzantine, païenne et chrétienne, mais nous ne lui reconnaissons rien de biblique.

Parmi les monnaies que nous trouvâmes à *Qanawât*, il s'en est rencontré une inconnue jusqu'ici. Elle a été communiquée par le R. P. Lagrange à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dans la séance du 17 septembre 1897. Elle fait maintenant partie des collections de la Bibliothèque Nationale. C'est une monnaie coloniale d'Adraa, du

règne de Commode. Elle porte au revers une sorte d'autel nabatéen, et nous apprend que Dousara, le dieu des Nabatéens du sud, était aussi honoré dans ces régions : on lit en effet dans la légende les mots suivants : IO ΔΟΥCΑΡΗC ΘΕΟC ΑΔΡΑ. J'ignore le sens des deux premières lettres.

En remontant l'ou. *Qanawât* dans la direction de l'Est, nous atteignons le plateau sur lequel se trouve les ruines du temple de *Sî'ah*. C'est à MM. de Vogüé et Waddington que nous devons la découverte de ce monument si intéressant, dont la construction remonte certainement à Hérode le Grand, pendant le temps qu'il régna sur la Batanée. Une inscription parfaitement conservée a permis de constater qu'une statue a été élevée à Hérode, de son vivant, sur ce monument. Malheureusement il n'en restait que le pied, adhérent encore à la base sur laquelle était gravée l'inscription : le reste avait été brisé en mille morceaux. — Le temple était dédié à Baalsamin, ainsi que l'a appris une inscription nabatéenne gravée sur l'entablement. Avec le secours des autres inscriptions, M. de Vogüé a constaté que le monument fut élevé en deux fois, d'abord par Maleikath I, vers l'an 23 avant Jésus-Christ, puis par Maleikath II, qui l'acheva avant la mort d'Hérode le Grand, c'est-à-dire avant l'an 4. Les constructions complémentaires furent ajoutées à l'époque des deux Agrippa. M. de Vogüé a consacré les planches 2, 3 et 4 et les pages 31-38 du texte à la description et restauration de ce monument. (*Ouv. cité.*) Tout ce travail est du plus haut intérêt, d'autant que l'éminent archéologue trouve plusieurs traits de ressemblance entre ce temple et celui de Jérusalem, tel qu'Hérode le reconstruisit : « Je suis convaincu, dit-il, que le temple de Siah donne une idée assez exacte du style du dernier temple de Jérusalem. A ce point de vue, comme à ceux que nous avons déjà signalés, il mérite de fixer l'attention des archéologues, et je fais des vœux pour que de nouveaux explorateurs, disposant de moyens plus puissants que ceux que nous avons pu employer, achèvent les fouilles que nous avons commencées et complètent les informations que ce curieux monument nous a fournies. » Nous nous unissons de tout cœur à ce vœu ; car les ruines sont retombées dans le plus triste état : on a brisé les inscriptions, les pierres sculptées, et les plantes sauvages ont tout envahi.

A travers un bois taillis des plus agréables, et sous l'ombre de chênes verts majestueux, nous descendons vers le Sud à *Soueida*, en une heure et demie de marche. Quel contraste! Depuis trois jours, nous vivions au milieu des grands et artistiques souvenirs gréco-romains : or voici que tout à coup, nous voyons apparaître sur les terre-pleins dénudés qui précèdent Soueida de grandes bâtisses banales, couvertes en tui-

les rouges, de Marseille, sans doute? Ce sont les casernes turques et le soi-disant palais du gouvernement. Une forte garnison s'est installée là, avec un Qâïmaqâm, pour tenir les Druses en respect et empêcher toute nouvelle révolte.

C'est ce qu'on appelle la civilisation! pour nous c'est le commencement des ennuis, des formalités, des *bakchiches :* nous étions si tranquilles depuis quelques jours. — Hélas! *Soueida* a été saccagé; il semble que les ruines fument encore; la population est terrorisée. Au point de vue archéologique, même désolation! Le seul monument resté à peu près intact, sans doute parce qu'il est en dehors de la ville, est le tombeau de Hamrath, construit par Odainath, fils d'Annel. Ce dernier, émir d'une des grandes tribus arabes, vers l'ère chrétienne, était le mari de Hamrath. Selon M. de Vogüé (*ouv. cité*, pl. I, texte, p. 29-31), le monument est certainement antérieur à la conquête impériale. Parmi les autres monuments signalés, on voyait jadis un temple périptère présentant une grande analogie avec celui de *Sî'ah,* et une basilique chrétienne, rappelant Saint-Paul hors les murs à Rome élevée au quatrième ou au cinquième siècle. Le tout est à peine reconnaissable, et l'accès à la basilique est interdit. Partons bien vite, car l'indignation nous gagne. Quittons cette pauvre *Soueida,* qui fut jadis très probablement la ville épiscopale de *Dionysias,* signalée par les Notices ecclésiastiques (1). Il est déjà trois heures et quart et il nous faut encore marcher pendant quatre bonnes heures pour atteindre *Boṣra,* où nos tentes nous ont précédés.

Nous traversons presque toujours une plaine ondulée, fertile et assez bien cultivée. A la sortie de *Soueida,* sur notre droite *Deir Senan:* nous touchons *Mejdel,* puis nous avons à gauche à une demi-heure *Oumm Reṣâṣ,* et le Dj. *Kleib,* un des plus hauts points du massif avec son gros sommet arrondi qui nous paraît tout près. Nous atteignons *'Iré*, admirablement situé sur un monticule qui domine le pays de toutes parts. On y trouve peu de restes anciens : ce qui y frappe les regards, c'est la résidence du grand chef des Druses, Ismaïl el-Atrach, maison vaste et à moitié européenne, sans aucune beauté et sans aucun art d'ailleurs. Je ne sais avec quels verres grossissants l'ont vue les guides modernes qui la qualifient du titre de « château, de style européen ». Il n'y a ni château ni style!

Nous laissons à gauche *Medjmar,* visitons rapidement les ruines

(1) M. Clermont-Ganneau serait porté à croire que Soueida est plutôt *Maximianopolis*, ville du district de la province d'Arabie. Un bas-relief en basalte trouvé à Soueida représente une scène de Gigantomachie où Jupiter et Hercule paraîtraient sous les traits de deux empereurs, peut-être Dioclétien et Maximien. (Cf. Cler.-Gann., *Études d'arch. or.*, 179 ss.)

isolées de *Deir Zubeir*, touchons *Jmurrin*, et arrivons à la nuit à *Boṣra*. — Pendant vingt minutes au moins, à travers les rues bien tristes de ce qui fut jadis une grande ville, nous cherchons nos tentes, et nous finissons par les trouver au Sud entre le château et le grand *Birket*. Nous sommes bien fatigués, et cependant il nous faut subir l'interminable visite de celui qui se fait annoncer comme le commandant de place! C'est en réalité une espèce de gros sergent qui commande aux quinze ou vingt hommes de la garnison. Il nous en impose le quart pour garder notre campement, sans compter le caporal chargé d'assurer le service. Que les honneurs sont donc lourds, surtout quand ils se paient!

Le lendemain, nous ne levons pas le camp : moukres et mulets ont grand besoin de repos : les chevaux et les voyageurs en prendraient bien aussi peut-être; mais le désir de voir Salchad l'emporte et nous partons. C'est le jour suivant que nous visiterons plus en détail *Boṣra*.

On peut dire que la route romaine qui reliait *Boṣra* à *Salchad* est tirée au cordeau. Elle est si droite, et le Tell de *Salchad* se dresse si bien à l'extrémité, que nous ne voulons pas croire les indigènes lorsqu'ils nous affirment qu'il nous faut quatre heures pour s'y rendre. Or partis à 7 heures 35 minutes, et marchant au grand pas de nos chevaux, nous n'atteignions notre but qu'à midi 17 minutes soit 4 heures 42 minutes.

Et nous qui avions rêvé une simple promenade bien reposante! N'importe, nous sommes amplement dédommagés par la beauté des ruines de *Salchad*, par sa position extraordinaire, et par la vue splendide dont on jouit au sommet de la forteresse. Le village, qui s'étend sur le flanc S.-E. du Tell, ne renferme pas de monuments bien remarquables, mais de vastes maisons, tout en pierres basaltiques, vrais types des constructions de ce genre. Plusieurs tours sont aussi très bien conservées. Nous retrouvons dans la modeste église, devenue une écurie, les deux inscriptions nabatéennes dans l'une desquelles M. de Vogüé avait trouvé le nom de *Salchad*. Nous en prenons un estampage et une photographie qui fixent définitivement la lecture de ces inscriptions. — Maintenant, montons au château dont la masse imposante se voit de si loin : il est tout entier construit dans la bouche d'un immense cratère. De là la forme parfaitement arrondie et régulière de ses pentes, gigantesques amas de laves. Dans sa forme et son aspect actuel il est tout entier arabe : les inscriptions en font foi, on remarque aussi sur le côté méridional, au-dessous des créneaux, deux lions sculptés sur pierre, semblables à

ceux que l'on trouve dans les travaux de Bibars. — Mais la présence d'aigles romaines et des fragments de murailles attestent que l'origine de cette forteresse est beaucoup plus ancienne. *Salchad* n'existe pas sous ce nom à l'époque romaine, et jusqu'à présent les inscriptions n'ont pas révélé son autre appellation, mais il est impossible qu'elle n'ait pas joué un rôle important dans une telle situation. — La route romaine qui vient de *Boṣra*, s'infléchit au S.-Est, et du haut de la forteresse on la voit s'enfoncer absolument en ligne droite dans le désert d'Arabie qu'elle traversait de part en part pour aboutir au *Chatt-el-'Arab*. On ne peut s'empêcher d'admirer la puissance du peuple qui savait établir de pareilles voies de communication, il y a dix-neuf siècles. On voudrait, dit-on, y établir maintenant un chemin de fer! Mais quand sera-t-il fait? En tout cas on n'aura pas eu le mérite de la création et les chars romains y auront passé avant les locomotives anglaises. — Le panorama est splendide, je le répète : au nord, où l'horizon est le plus borné, on voit s'échelonner les croupes boisées et arrondies du Dj. *Drûz* jusqu'au *Kleib;* à l'Est, avant le désert, si vraiment c'est le désert, d'immenses plaines où l'on peut apercevoir de nombreux villages remarquables surtout par leurs ruines. Où s'arrêtait la civilisation qui a produit ces monuments? on ne le sait pas encore, et partout où les tribus arabes permettent au voyageur de pénétrer, partout il rencontre les grands débris des siècles passés. Au sud, même immensité; on peut constater au sud-ouest les monts de Galaad, à l'ouest les montagnes de Samarie, la chaîne du Carmel et la dépression de la plaine d'Esdrelon.

Elle était vraiment bien choisie la limite orientale du royaume de Bachan, car nul doute que *Salchad* actuel ne soit l'ancienne *Salca!* (Cf. Deut. III, 10; Jos. XII, 5; XIII, 11; I Chron. V, 11.)

En revenant à *Boṣra,* disons un mot du pays dont nous n'avons rien dit en allant. La route romaine est parfaitement conservée : tout son pavement çà et là est intact; la plupart du temps la chaussée est très nettement indiquée; mais, chose étrange, ici comme sur les autres voies romaines que nous avons parcourues, impossible de découvrir un seul milliaire, malgré les recherches les plus attentives, et cela dans un pays où il y a tant d'inscriptions. Je ne sache pas d'ailleurs qu'aucun voyageur en ait découvert un seul dans ces régions. Jusqu'à preuve du contraire je ne puis m'empêcher de croire que l'on n'en avait pas mis : pour quel motif? je l'ignore. — Au nord de la route, à peu de distance, le fort village de *Mouneidireh :* quelques habitants qui se trouvent sur notre passage insistent pour que nous allions passer la nuit chez eux. De ce côté le pays est boisé,

mais sur notre parcours partout une plaine fort pierreuse. A moitié chemin, une voie assez importante coupe la nôtre à angle droit, se dirigeant sur *Nimreh* et *Krêyeh;* peut-être est-ce là la voie romaine des Tables de Peutinger, allant de Rhose à Chanatha? Un village situé au sud, à peu de distance, et nommé *Ḥoth,* pourrait être ce Rhose, à 20 milles de Chanatha. Une heure et quart avant *Bosra,* nous passons auprès des ruines d'un ancien château : son nom serait *Brod* ou *Burd* d'après la carte anglaise.

Le lendemain, avant de partir, nous visitons en détail les ruines de la grande et superbe ville qui fut Bosra. Temples, colonnades, portiques, arc de triomphe, théâtre, thermes, réservoirs, naumachie, rien n'y manque au point de vue gréco-romain. Un ancien couvent avec son église, puis la basilique monumentale attestent son importance chrétienne et justifient son titre de métropole de la province ecclésiastique d'Arabie. Mais tout cela est dans un état bien lamentable : c'est que là nous sommes déjà presque en dehors du Ḥaurân proprement dit : les Turcs s'y sont fixés; en ont fait une résidence militaire, et par là même ils ont tout saccagé. Ils ont transporté et accumulé les colonnes dans deux mosquées sans forme et sans style, puis du théâtre, jadis magnifique, avec la colonnade dorique qui le surmontait et sa grandiose scène, large de cinquante-quatre mètres sur dix à douze de profondeur, ils ont eu l'idée *géniale* de faire un château fort, en le flanquant de lourdes murailles et en l'entourant d'un immense fossé. Les *vomitoria* sont devenus des galeries inférieures permettant aux assiégés de se cacher et de se dérober en cas de surprise. Cela prêterait à rire, si tant de vandalisme n'était pas écœurant. En tout cas ce n'est pas, comme l'avait imaginé je ne sais plus quel voyageur, *un théâtre militaire,* ainsi voulu par les Romains; c'est un des plus beaux types de théâtre qu'on connaisse dans les provinces romaines orientales.

Les limites de ce récit ne me permettent pas de traiter une question historique et géographique très controversée, à savoir si *Boṣra* est biblique ou non. Je me contente de dire qu'à mon avis elle n'est ni *Bosrah* d'Idumée, ni *Bosor* de Ruben et de Moab, ni même *Be'esterah* de la demi-tribu orientale de Manassé : elle est peut-être *Bosora* ou *Bosor* de I Machabées (cf. v, 26-28); elle est certainement la grande *Bostra* des Grecs et des Romains, la capitale de la province romaine d'Arabie, et la métropole de la province ecclésiastique du même nom. Les Arabes l'ont appelée *Boṣra « eski Cham »*, « le vieux Damas », à cause de son importance passée comparable à l'importance de Damas actuel.

Nous avons pu estamper, dans le mur d'une maison, près du mo-

nument appelé « *Deir Boheira* », une inscription nabatéenne imparfaitement connue, et dont la lecture a été ainsi fixée. Notre moisson de monnaies antiques a été spécialement abondante et assez variée : nous avons trouvé Rabel et Gamilat, le couple royal nabatéen, Faustine mère (vers 150), toute la série des empereurs de Gallien à Constantin le Jeune, avec de remarquables types de Sévérina et Julia Mammæa. Sur l'une de ces monnaies nous avons lu une légende peu commune, et inexpliquée jusqu'ici à ma connaissance, ΓΥΘΕΑΤΩΝ.

En sortant de *Bosra* nous nous dirigeons sur *Dera'ât*, l'ancienne *Adraa*, en deux escouades, les uns directement par l'ancienne voie romaine, les autres en faisant un léger détour au *nord*, pour relever des inscriptions signalées à *Harabâ;* nous en trouvons une nouvelle; c'est la dernière de notre série. (Janv. 1898, p. 110.)

Mais déjà nous sommes sortis définitivement du *Djébel-Drûz*, par conséquent de l'Hauranitide proprement dite, région fort intéressante au point de vue historique et archéologique, dont j'ai voulu dire quelques mots seulement dans cette Chronique.

Fr. Paul.-M. Séjourné.

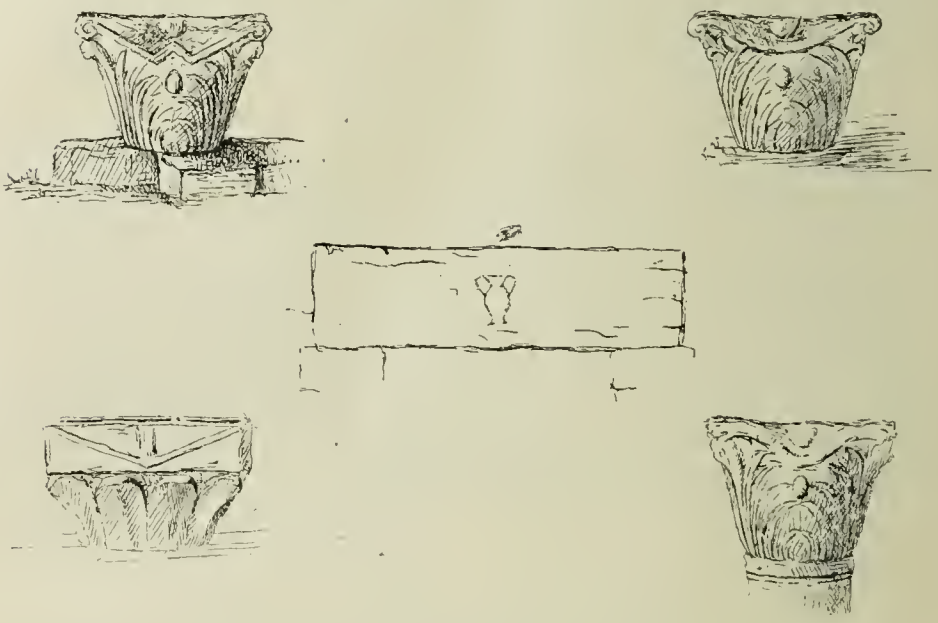
Jérusalem.

UNE ÉGLISE A OUMM ER ROUS

Le cheik de Beit Nettif deviendra, — il y a lieu de l'espérer, — une connaissance amicale pour les fidèles de la *Revue*, car ce n'est plus la première fois qu'il leur est présenté. C'est à sa complaisance intelligente qu'est dû le petit butin archéologique dont ces notes ne seront qu'une brève explication. En pratiquant une fouille intéressée pour trouver des pierres de taille, il a mis à jour une église et des tombeaux et nous en a fait les honneurs avec la meilleure bonne grâce à notre passage sur ses frontières.

Oumm er Roûs, ام الروس, est un sommet couvert de ruines assez étendues, à 1.500 mètres environ à l'orient de *Beit Nettif* à vol d'oiseau. La position en est remarquable : c'est le point culminant d'une longue rampe qui part de l'ou. *Sant*, presque au sud de Beit Nettif, remonte par nord-nord-est entre une ramification de l'ou. *Mesarr* et l'ou. Malekatha en formant sur son parcours, qui dessine un arc prononcé, l'assiette de deux ruines non sans importance : Malekatha et Oumm er Roûs. Il ne sera question aujourd'hui que de ce dernier point. Les broussailles et les cultures n'ont pu encore avoir raison des débris anciens qui émergent de toute part. Les citernes y abon-

dent : nous en avons compté six dans un rayon assez restreint. La crête du mamelon était couronnée par une construction spacieuse dont on croit reconnaître encore le tracé sans pouvoir en préciser la nature, car la construction de deux maisons modernes en a ruiné à peu près

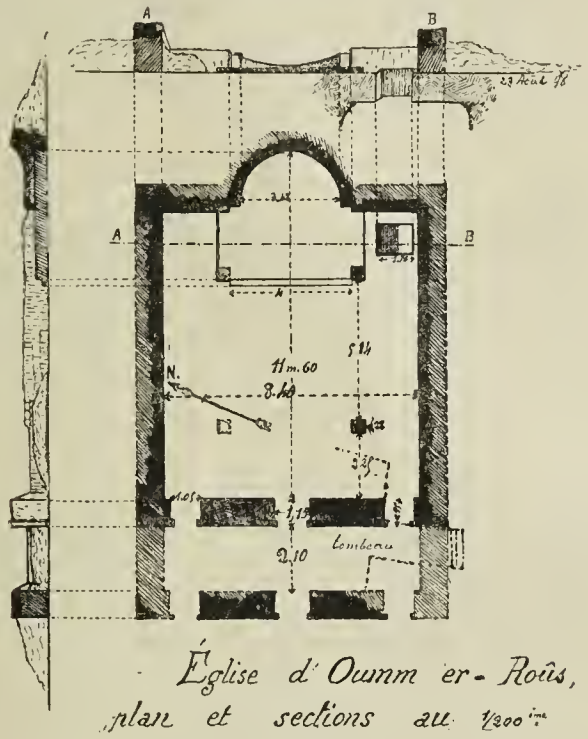


Croquis A et B.

tout l'appareil. Nous y avons relevé quelques tronçons de colonnes d'un galbe assez pur, des chapiteaux d'un style original et une vraie collection de linteaux dont l'ornementation n'accuse rien de chrétien. (Voir les croquis A B.) Un pressoir antique monumental existait intact, paraît-il, il y a peu d'années. L'un de ses montants sert de mur à un gourbis et sur sa meule renversée, qui a presque $2^{m},50$ de diamètre, on écrase maintenant à coups de pierre l'orge ou les olives.

A quelque 50 mètres au sud de cette construction, et déjà sur la déclivité de la colline, se trouve l'église dont les croquis ci-joints (DE) offrent le plan et la physionomie actuelle. Il y a d'autant plus lieu de croire ce petit monument inédit que le déblaiement n'en est pas encore achevé. Il est pourtant assez avancé pour que le tracé en soit relevé sans incertitude notable ; malheureusement la conservation est trop imparfaite pour qu'on puisse avoir l'idée exacte de l'édifice ou tenter une restitution. L'exiguïté même de la construction n'est pas pour éclaircir le problème que pose cet amalgame de détails soignés et de criantes négligences, voire même de traces non équivoques de vandalisme : témoin le joli fragment de sarcophage ou de revêtement de marbre avec inscription grecque assez mal gravée

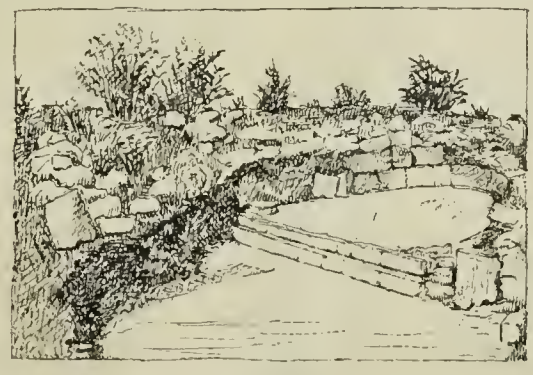
(croquis F) † Ὑπὲρ σωτηρίας † Εὐγενίας και Ἐλπὸ(ι)δια(ς). Le second nom n'est qu'une restitution proposée sous toute réserve. La lecture matérielle ne souffre aucune difficulté; après le π il n'y a pas trace de



Croquis D.

(Les hachures indiquent les parties qui n'ont pu être vues.)

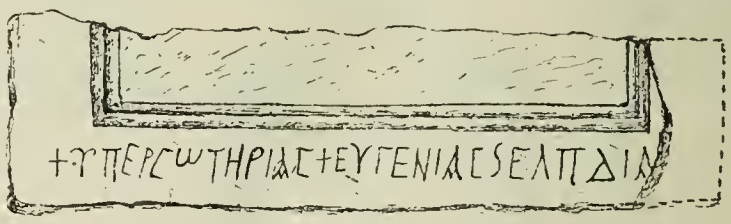
lettre avant le δ; aucune abréviation n'est visible et aucun intervalle n'a été ménagé. La dernière lettre n'est pas douteuse malgré la cassure, et la forme génitive du premier nom suggère la restitution pro-



Croquis E.

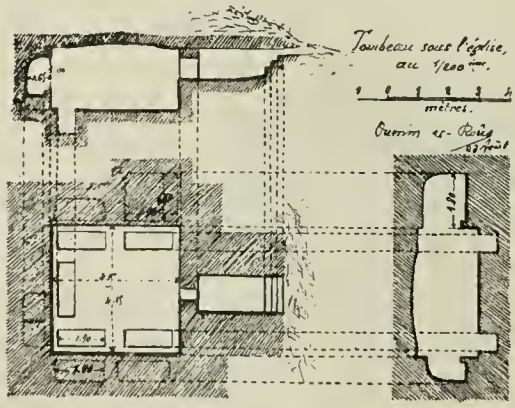
posée. Le fragment brisé n'ayant pas plus de 6 à 7 centimètres n'a pu contenir plus de deux lettres et vraisemblablement n'en contenait qu'une. La position de l'inscription par rapport à la moulure semble

exclure l'idée qu'elle ait rapport au sarcophage. Le bord du fragment n'offrant pas de cassure semble indiquer la partie supérieure du monument primitif; en ce cas l'inscription se serait trouvée à l'envers. Il y a plutôt lieu de supposer que le débris a été emprunté tel quel par les constructeurs de l'église, qui, n'ayant pas d'autre marbre sous la main, y auront gravé leur petit texte. Ce qui fait aussi difficulté, c'est



Copie et estampage. Long. du bloc 0,78 cm, haut. des lettres 0,012 mm.
Croquis F.

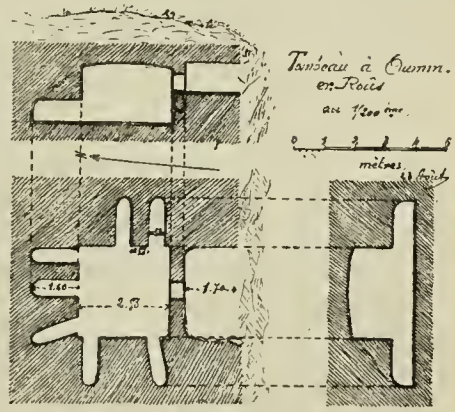
que le morceau est encastré dans le pavé de mosaïque de l'abside à peu près au centre avec plusieurs autres pièces plus petites. Le tout faisant corps, on ne peut guère songer à y voir une réparation maladroite postérieure à la mosaïque. Mais s'il s'agit d'une inscription dédicatoire de l'église, pourquoi l'avoir placée dans cette situation désavantageuse? pourquoi encore l'avoir orientée de manière à ce qu'elle soit lue non de face en entrant dans l'abside, mais en entrant par le bas-côté gauche? Le *presbyterium* en surélévation de 50 centimètres sur la nef devait être fermé par une iconostase, tout au moins par une balustrade; on en voit la trace dans la rainure large et profonde pratiquée dans le gradin supérieur. Il est pavé, comme d'ailleurs toute l'église, d'une mosaïque assez fine et passablement conservée, mais couverte, peut-être accidentellement, d'une sorte d'enduit difficile à enlever; le dessin général paraît être en lignes géométriques encadrant des croix. Dans l'allée centrale de la nef, une bande plus ornée accuse un soin particulier.



Croquis H.

A l'extrémité orientale du bas-côté droit, une large ouverture presque carrée (1m,10 sur 1 m.) donne accès dans une citerne assez vaste pour qu'une brèche peu profonde l'ait mise maintenant en

communication avec les tombes dont l'entrée est située au sud de l'église, à l'extérieur du narthex. Une erreur dans les cotes de mesurage ne me permet pas de situer ce tombeau avec la précision nécessaire et le pointillé du plan D n'est qu'une localisation approximative. Ce tombeau (v. le croquis H) réunit un double mode de sépulture, d'ailleurs fréquemment en usage dans la région de Jérusalem : la banquette surmontée d'un arcosolium et la fosse pratiquée dans le sol. La conservation laisse peu à désirer, mais les tombes avaient dû être violées anciennement. On n'y a trouvé que quelques pierres d'un collier, des ampoules de verre; du reste, aucun signe chrétien n'y a été relevé. Il est vrai qu'un enduit à peu près totalement dégradé a dû couvrir tout l'intérieur. L'accès étant difficile on s'est borné dans les récentes fouilles à déplacer la terre dans l'intérieur du tombeau pour inspecter les auges creusées dans la profondeur du rocher. De ce chef il a fallu nous en rapporter, au moins en partie, aux dires du cheik archéologue pour la position exacte de ces sépultures. Il nous a affirmé aussi avoir trouvé là six lampes avec dessins mais sans inscriptions, qui sont maintenant la propriété d'un de ses frères; il nous a été impossible de les examiner; peut-être fourniraient-elles une indication utile. La réduction des dimensions du tombeau à un type métrologique ne semble pas devoir fournir un renseignement sur l'origine. A une soixantaine de mètres au sud-est de l'église, d'autres tombeaux, ceux-là d'un caractère plus archaïque (croquis *h*), ont été ouverts récemment. On y a trouvé quelques bronzes romains mêlés à plusieurs monnaies juives dont une de Jean Hircan.



Croquis *h*.

Ces quelques documents peuvent avoir leur intérêt; mais avant de hasarder aucune hypothèse pour en expliquer l'origine il vaut mieux attendre l'achèvement des fouilles, malheureusement peu méthodiques, qu'on est en train d'y pratiquer. Le nom lui-même d'*Oumm er Roûs,* la mère des têtes, semble avoir une légende que le cheik moderne affecte de ne pas bien connaître et refuse de raconter.

Fr. H. V.

Jérusalem, 30 août 1898.

RECENSIONS

Das Buch Hesekiel erklärt von Lic. A. Bertholet, privat doc. d. Theol. in Basel; in-8° xxvi-260 p., 5 grav. Frib. en Brisg., Mohr, 1897. 6 M.

Dans ce 4e fascic. du *Kurzer Handcomm. zum* A T. de Marti, M. Bertholet donne sous une forme systématique et concise la situation actuelle de l'école hypercritique vis-à-vis d'Ézéchiel. Il y a lieu de lui en savoir gré. Une introduction de 26 pages esquisse le cadre et la personnalité du prophète, caractérise son œuvre et offre un aperçu bibliographique dont l'horizon est très systématiquement restreint.

Cette première partie de l'étude est spécialement dans la méthode grafienne : généralisations aussi vastes, affirmations aussi sereines que possible. Je me borne à analyser. Les prophètes ont introduit un élément nouveau dans l'évolution d'Israël : la conscience morale. Le mal provoque le châtiment divin; pour s'y soustraire il faut devenir juste. Sous l'influence des prêtres le mouvement religieux se dessine avec ampleur dans les dernières années du royaume. Le Deutéronome qui apparaît en 622 en est le résultat, et « brisant le charme qui avait jusqu'ici entouré les sanctuaires de campagne » (p. xi), il consacre les ambitions du sacerdoce du Temple, unique sanctuaire légitime dans ce code. Malgré son zèle pour la nouvelle loi, Josias est tué, à Megiddo. Joas son second fils, monte sur le trône à l'exclusion d'Eliacim, son fils aîné, que le Pharaon Nécho vient bientôt faire roi sous le nom de Joïacim. Joïachin son fils lui succède et lorsqu'après la bataille de Carchémis, qui donne aux Assyriens la suzeraineté d'Israël, Nabuchodonosor arrive à Jérusalem en 597, Joïachin est emmené avec tous les trésors de la ville et du Temple et l'élite de Juda. Il ne reste que le menu peuple et la population des campagnes, qui tous s'enrichissent des dépouilles des captifs. Quelques-uns alors envisagent l'avenir sous un jour heureux; le Dt. devient leur talisman : les exilés s'étaient éloignés de Jahvé qui les a punis; eux sont récompensés parce qu'ils étaient justes.

D'autres plus sceptiques pensent que Jahvé s'est désintéressé de la nation. Tous font peser la responsabilité des malheurs sur les chefs naturels, princes, prêtres et prophètes, dont aucun n'a pris la défense du peuple; et Zédécias, le roi constitué par les Assyriens, est entraîné dans une alliance avec l'Égypte. Le résultat est de ramener Nabuchodonosor et de causer la ruine totale. Tous les avantages laissés aux captifs sur la terre d'exil ne pouvaient leur faire oublier la patrie, le pays où Dieu habitait. Dans l'impossibilité de pratiquer le culte légal on se passionna pour les observances demeurées possibles : sabbat, circoncision, etc., non sans se poser le problème ardu : Puisque tous les événements sont en la main de Dieu, comment a-t-il laissé venir tant de maux? Pour affermir l'espoir en des jours meilleurs on ne manqua pas de se dire qu'on expiait les fautes des générations précédentes. Mais le doute sur la justice divine grandit et ramena de plus en plus aux anciennes divinités. Quand la nouvelle du désastre suprême parvint aux exilés, le désespoir devint profond et universel. Alors parut Ézéchiel.

Le nom d'Ézéchiel, que M. B. explique par une formation nominale חזקי אל *Dieu est ma force*, d'après le Ἰεζεκιήλ des LXX ne semble pas suffisamment justifié au

point de vue grammatical; l'étym. courante *Dieu fortifie* ou *Dieu est fort*, basée sur la Massore (*Iᵉkhézᵉqél*) garde ses droits. Pourquoi d'ailleurs ne pas invoquer ici comme dans XXIV, 3 pour le nom d'Oholiba, la théorie d'un ancien *état construit?* Josèphe prétendait savoir qu'Éz. avait été déporté enfant (παῖς ὤν, *Ant.* X, VI, 3). M. B., au contraire, lui attribue au moins la maturité de l'âge dans l'exercice de son ministère inauguré vers le milieu de 593 et continué environ vingt-deux ans. Il revendique pour Éz. le titre de *prophète* qui lui a été dénié sous prétexte qu'un prophète a pour corrélatif nécessaire un peuple sur lequel il agit et que ce peuple n'existait pas pour Éz. A quoi M. B. oppose la présence de ses compagnons de captivité et surtout une idée plus exacte du prophétisme, organe de la parole divine en de certaines circonstances. Laissant toutefois une portée considérable à la théorie qu'il combat, il en fait dériver son concept de la prophétie d'Éz. où il voit moins une série de discours qu'un ensemble de visions communiquées sans doute à la *Golah*, mais retravaillées à loisir, adaptées à l'esprit du Dt. et écrites à l'usage de la postérité. Le radicalisme d'Ewald, Hitzig et Reuss fait place à la théorie mitigée d'un Éz. « plus *pasteur* que prophète », suivant le mot de Wildebœr, mais du moins prophète. Il a agi sur son milieu, cherchant surtout « à préparer le peuple de l'avenir » (p. XVI). Poursuivant la tentative du Dt. il veut former un syncrétisme dogmatique des anciennes prophéties qu'il ne comprendrait même plus à leur vrai point de vue; et pour faire rentrer dans son schéma les données eschatologiques qu'il rencontre chez les grands prophètes, il se fait le créateur du genre apocalyptique caractérisé encore par son érudition personnelle remarquable. Dès lors, s'il conserve rang parmi les prophètes, il devra être considéré « comme leur épigone » (p. XVII); son œuvre sera mieux nommée une *théologie*, spécialement une *théodicée*. Contre ceux qui ont conclu des malheurs d'Israël à l'impuissance de Jahvé, Éz. pose l'affirmation qui « est comme un fil rouge courant à travers tout son livre » : Jahvé, loin d'être impuissant pour le salut de son peuple, est au contraire le seul à qui vraiment la puissance appartienne. Mais, en dépit des spéculations, la difficulté pratique reste et tourmente Éz., car pour lui Jahvé et Israël, par suite Jahvé et la Terre Promise, sont trop étroitement liés pour que le désastre de l'un n'accuse pas la faiblesse de l'autre. La ressource dernière est d'affirmer qu'étant donné la conduite du peuple Dieu n'a pu agir autrement qu'il l'a fait.

Les infractions à la Loi ont causé l'adversité, son accomplissement scrupuleux causera le salut; et selon l'esprit sacerdotal deutéronomique, Éz. développe les prescriptions rituelles. M. B. constate même ici ou là qu' « Éz. est le premier à employer une formule fréquente dans la *Loi de Sainteté* » (ch. XIV, 4-7), — ce qui ne saurait devenir évident sur une simple affirmation à laquelle peut s'opposer l'affirmation contraire de l'antériorité de la Loi de sainteté. Éz., nous dit-on encore, serait homme à entrevoir et à exprimer parfois un idéal transcendant; mais l'homme est doublé du prêtre et ce qui domine chez lui c'est la froide et subtile raison d'une « nature scrupuleuse, d'exactitude et de précision » qui ne s'oublie jamais. Ceux qui ont un peu cultivé Éz. feront des réserves à ce sujet. Au point de vue de l'histoire de la religion son importance est exceptionnelle. Les idées de sanctuaire, culte, pureté, péché, lui doivent leur forme concrète; il établit une démarcation absolue entre « les croyances naïves de l'ancien Israël » et la conscience religieuse du Judaïsme postérieur régi tout entier par ses principes (p. XIX).

Une division en vaut une autre et je ne critiquerais pas celle qu'établit Bertholet s'il ne disait que nulle part la distinction n'est claire comme dans Éz. où il trouve « deux parties d'égale étendue opposées l'une à l'autre comme la *pars destruens* I-XXIV et la *pars construens* » XXV-XLVIII (p. XIX). On ne voit pas bien, il faut l'avouer malgré

les explications données p. 131, pourquoi les oracles contre les nations XXV-XXXII, dont Smend faisait naguère une partie distincte, appartiennent à la *restauration*. L'unité du livre est proclamée; on y reconnaît partout des gloses plus ou moins rédactionnelles, comme I, 23, et des interpolations, XXVII 9 b-25a par ex. Ce passage où sont énumérés les peuples qui font le commerce avec Tyr est déclaré en opposition avec les préoccupations religieuses qui absorbent tout Éz., et d'autre part, s'il en était l'auteur il lui aurait choisi une meilleure situation : double argument que ne force pas la conviction; celui de la partition des strophes dans l'élégie sur Tyr eût été de nature à impressionner davantage; il n'est pas effleuré. Le texte est étudié moins d'après la restitution de Cornill fondée trop exclusivement sur les LXX que dans l'édit. du texte massorétique de Toy dans la Bible de P. Haupt, et la recension de Siegfried dans la traduction de Kautzsch. Le style d'Éz. est déclaré peu classique, souvent diffus, embarrassé d'aramaïsmes, d'images démesurées, de jeux de mots, de formules législatives; il est dépourvu d'originalité et porte trop la trace du travail. Éz. dépend dans une très large mesure au point de vue littéraire de Jérémie, Amos, Isaïe, Osée, Genèse, etc. Mais ses rapports avec Lév. XVII-XXVI (Loi de sainteté) sont tellement étroits qu'on a voulu lui attribuer la rédaction de ce petit code : ce que B., à la suite de Stade, refuse d'admettre, donnant cette loi à quelque prêtre disciple d'Éz. Les ch. XL-XLVIII, restauration du sanctuaire et réorganisation du culte sont particulièrement dans le style du code sacerdotal. Les nombreuses données chronologiques placées en tête des visions font ici encore difficulté. L'hypothèse d'une juxtaposition de morceaux se poursuivant vingt-deux ans est contredite par l'unité de l'ouvrage, qui suppose un plan arrêté et habilement exécuté. A l'inverse, la théorie d'une rédaction suivie rend la chronologie purement artificielle. M. B. adopte la solution mixte de Cornill : Éz. a composé son livre la 25e année de Joïachin (573-XL, 1) en y insérant sans modifications essentielles des récits antérieurs. L'authenticité du livre n'a pas rencontré de sérieux adversaires, et la raison des répugnances juives à l'insérer dans le canon est dans ce fait qu'Éz. semble parfois en opposition avec la Thora et qu'il se prête en général moins bien que les autres prophètes à une utilisation apologétique.

Il serait difficile ici de suivre Bertholet dans le détail du commentaire, qui procède par brèves notes philologiques, littéraires et exégétiques, sans traduction suivie ni analyse, et sans autre lien que les titres des chiffres et les péricopes. Des notes plus développées, en grande partie théologiques, sont ajoutées à l'occasion (cf. p. 20 s., 95, 180 s., 185 etc.). La part de l'auteur se réduisant presque exclusivement à la compilation, je ne veux pas reprendre contre lui les arguments opposés aux maîtres de son école. On remarquera d'ailleurs que les excès de l'hypercritique ont fait place à peu près partout à des tendances plus libérales et plus objectives. On s'étonnera probablement malgré cela de trouver l'Éz. de M. B. en *hypnose* ou en voie d'*autohypnose* (p. 13, 27). Il ne faudrait plus affirmer gratis (p. 37) que dans la Bible on se représente les arbres comme le séjour de Dieu, ni reprendre l'assertion, passée depuis Stade à l'état d'axiome, que les noms du térébinthe et du chêne-vert, *'êlâh* et *'êlôn* dérivent du nom divin comme concrétisant Dieu en eux. Si *'êlôn* est l'*arbre-Dieu*, comment ose-t-on en faire (Éz. XXVII, 6) des rames pour les vaisseaux de Tyr?

Dans la description idéale du Temple et du culte de l'avenir, des plans mettent sous les yeux la conception graphique de M. B. Les parties originales, peu considérables : disposition des fenêtres et des loges dans les portes d'enceinte (fig. 1, p. 197), des sacristies au nord et au sud du Temple (fig. 2, p. 199) et maint détail des explications afférentes souffrent difficulté. Il est vrai que le texte est ici à peu près désespéré et M. B. en cherche la raison avec Cornill dans des retouches postérieures ayant pour

but d'atténuer les divergences entre la vision d'Éz. et la réalité du second Temple.

Malgré les réserves déjà faites, l'ouvrage de M. Bertholet sera d'une incontestable utilité. S'il ne représente pas un progrès sensible dans l'exégèse du prophète que saint Grégoire de Nazianze appelait ὁ τῶν προφητῶν θαυμασιώτατος καὶ ὑψηλότατος, du moins il facilitera l'étude en mettant à la portée de tous, sous une forme claire et précise, les doctrines grafiennes en matière de critique historique et religieuse répandues dans des travaux beaucoup moins accessibles.

Jérusalem. FR. H. VINCENT.

The Prophecies of Jesus Christ relating to his death, resurrection, and second coming, and their fulfilment, by Paul SCHWARTZKOPFF, translated by Neil BUCHANAN. — 1 vol. 8 vo ; Edinburgh, Clark, 1897.

Nous n'avons eu entre les mains que cette traduction anglaise de l'ouvrage de M. Schwartzkopff sur les prophéties de Jésus-Christ concernant sa mort, sa résurrection, et son second avènement. La question traitée dans ce volume est l'une des plus importantes et des plus actuelles. Puisque, de nos jours, tout s'examine, de plus en plus, par la méthode d'observation et d'induction, il est du plus haut intérêt d'étudier avec cette méthode, *servatis servandis* bien entendu, la science humaine du Sauveur. Les prophéties faites par Notre-Seigneur sur les trois points susdits sont loin de fournir tous les éléments d'une pareille étude, mais elles constituent un groupe assez caractérisé et assez imposant pour mériter d'être considérées à part.

Malheureusement, M. Schwartzkopff se place, dès le premier instant, sur un terrain qui ne peut pas être le nôtre. Dans une œuvre comme celle qu'il entreprend, c'est une chose essentielle que d'avoir toujours présent à l'esprit le dogme inébranlable de l'union hypostatique. En Jésus-Christ, la nature divine et la nature humaine sont unies en une seule personne, qui est la personne du Verbe, et par conséquent, le Verbe divin lui-même est l'auteur responsable de toute parole sortie de la bouche du Sauveur, *dans le sens où elle a été prononcée*. Tenir ferme, avant tout, à ces vérités indiscutables, en même temps qu'on examine les textes, ce n'est pas sortir du terrain de l'analyse et de l'induction pour se mettre sur celui de la synthèse et de la déduction; c'est simplement éviter de fermer les yeux à la lumière sans laquelle on risque beaucoup de mal interpréter les faits. Or, non seulement M. Schw. ne s'éclaire point de ces grands principes, mais encore il se guide par d'autres, absolument opposés. Il est du nombre de ces protestants ultra-libéraux pour lesquels Notre-Seigneur n'est qu'un homme. Certaines réflexions obscures, éparses dans son livre, pourraient illusionner un peu sur son état d'esprit à cet égard; mais une lecture attentive ne permet pas de s'y tromper. Il n'a du Verbe divin qu'une idée fort vague et fort inexacte; il ne le conçoit pas comme une personne distincte du Père et du Saint-Esprit. L'Incarnation du Verbe n'est pour lui qu'une union exceptionnellement intime de Dieu avec Jésus, union dont la raison d'être est, à ses yeux, dans la parfaite innocence du Sauveur. Il n'attribue donc à Notre-Seigneur qu'une personnalité humaine; il ne voit dans sa divinité qu'une sorte de divinisation morale, et ne reconnaît qu'une filiation spirituelle dans la qualité de Fils de Dieu revendiquée par Lui.

La fausseté de ces notions entraîne les conséquences les plus graves. Si Jésus n'est pas Dieu, dans le propre sens du mot, il n'y a pas de raison pour que sa science, même religieuse, ait été sans bornes; au contraire, on peut être sûr *a priori*, qu'elle a été progressive et limitée. Bien plus, il n'y a pas de motif pour que Jésus ait été complètement exempt d'erreurs, même en matière de religion, et l'on peut aller jusqu'à te-

nir d'avance pour moralement certain qu'Il était sujet au moins à quelques-unes. C'est tout juste sur ces fondements que M. Schw. échafaude son étude. A son avis, toutes les idées de Jésus concernant sa filiation divine, son rôle messianique, sa mission rédemptrice, et ce qui s'y rapporte de près ou de loin, ont *dû* se former en Lui d'une manière progressive, par une série de révélations reçues de Dieu et autour desquelles ses réflexions personnelles ont évolué. D'après M. Schw., Jésus ne pouvait pas manquer des lumières divines essentielles à sa mission, mais Il a *dû* les recevoir seulement à mesure qu'elles lui ont été nécessaires; Il ne pouvait pas se tromper sur la substance même de son rôle dans les desseins de Dieu, mais Il a *dû* se faire certaines idées erronées sur ce qui n'y tenait que d'une manière accidentelle.

Pourquoi M. Schw. ne va-t-il pas plus loin et ne se donne-t-il pas la liberté de critiquer les idées de Notre-Seigneur, même sur les points essentiels de ce qui touche au salut des hommes et à sa part dans cette œuvre? C'est que, suivant lui, ces points essentiels constituent précisément l'objet propre des révélations faites par Dieu à Jésus, et que l'absolue perfection morale dont le Sauveur a fait preuve garantit son infaillibilité sur les révélations qu'il recevait de son Père. Nous avouons n'avoir pas saisi la logique que M. Schw. croit apercevoir dans ce raisonnement. La prolixité avec laquelle il le développe, et l'incohérence des explications qu'il en donne, font soupçonner qu'il est fort embarrassé. Comment étayer la seule prérogative positive qu'il sent le besoin de conserver à l'intelligence humaine du Sauveur, après qu'il en a sapé toutes les bases?

Après ce que nous venons de dire, on peut imaginer combien l'ouvrage de M. Schw. se tient dans le domaine de la fantaisie. Sans doute, il y a, par endroits, quelques observations intéressantes, quelques idées assez plausibles, mais l'ensemble est un produit du ritschlianisme le plus avancé. Sous les dehors d'une étude analytique et impartiale, nous ne trouvons dans ce livre qu'un travail presque entièrement fondé sur un système préconçu. M. Schw. a sa manière à lui de faire la critique littéraire et textuelle des évangiles. La grande règle en cette matière, c'est, pour lui, la commodité ou l'incommodité d'un texte pour les conclusions qu'il a déterminées d'avance.

Parmi les erreurs les plus considérables que cette œuvre contient, nous signalerons la négation de la résurrection du Sauveur. M. Schw. développe très longuement ses idées sur ce point. Il soutient que Jésus, en prédisant sa résurrection pour le troisième jour, n'entendait pas fixer une date précise, mais indiquer seulement une très courte période, au sens de Osée VI, 2. Les disciples ont cru qu'Il était ressuscité corporellement le troisième jour parce qu'à partir de ce jour Jésus leur était apparu sous une forme sensible; mais c'était une erreur de leur part : ils n'avaient de Jésus que des « visions objectives » et non pas des visions réellement corporelles. Leur méprise avait dû être favorisée par un enlèvement secret du corps du Sauveur, dont la cause avait été soit la malveillance des ennemis, soit la superstition d'individus restés inconnus. Dans la pensée de Jésus, sa résurrection devait coïncider avec sa victoire finale sur ce monde et l'établissement définitif du royaume de Dieu. Il se trompait, en ce qu'Il croyait une résurrection corporelle nécessaire pour ce triomphe dernier; son erreur venait de l'influence qu'exerçaient sur son esprit certaines idées juives de son époque concernant l'eschatologie. Mais ce que sa pensée avait d'essentiel au point de vue religieux était juste : sa mort ne devait point arrêter l'accomplissement de son œuvre médiatrice : peu après, son Père devait l'exalter et lui donner de poursuivre victorieusement l'établissement du règne de Dieu.

C'était là tout l'objet des révélations que Jésus avait reçues de Dieu sur ce point; là-dessus Il ne pouvait pas se tromper. Le reste n'est qu'accessoire et ne tient qu'à la

forme et aux circonstances du triomphe; Jésus n'avait point à recevoir de révélations de Dieu sur ces détails accidentels; peu importe qu'Il se soit fait à leur sujet des conceptions inexactes. Tel est le résumé des singulières élucubrations de M. Schwartzkopff sur la Résurrection de Notre-Seigneur.

Les considérations que l'auteur expose sur les prophéties de Jésus concernant son second avènement, n'atteignent pas le même degré d'étrangeté. Néanmoins elles sont d'une liberté d'allures qui leur donne une grande parenté, malgré certaines divergences, avec celles qu'Haupt a développées dans son volume : *Die eschatologischen Aussagen Jesus*. M. Schw. admet que Jésus s'est trompé sur les circonstances de son avènement final, et spécialement sur l'époque, dont Il a prédit l'extrême proximité.

Quelle que soit notre opposition pour l'ensemble des idées soutenues dans cet ouvrage, nous croyons que les théologiens catholiques feront bien de le lire avec soin. Les erreurs nouvelles, on le répète souvent, ne sont, la plupart du temps, que des erreurs anciennes, reprises sous d'autres formes, et poussées à de plus lointaines conséquences. Peut-être, mais en tous les cas, il importe beaucoup de combattre les fausses doctrines sous toutes les nuances variables qu'elles, revêtent suivant les temps et les écoles, et l'on ne peut se mettre en mesure de le faire, qu'en se rendant un compte exact des écrits les plus récents de leurs propagateurs et de leurs défenseurs principaux.

Il n'est pas non plus inutile de glaner au milieu même des travaux dont les théories sont les moins acceptables, les quelques aperçus ingénieux et les quelques remarques dignes de réflexion qu'on peut y trouver.

Y.

Commentarius in Evangelium secundum Joannem, auct. J. Knabenbauer, S. J. Parisiis, Lethielleux, 1898.

D'après le plan général qui préside à la publication du *Cursus*, ce volume ne comportait pas d'introduction spéciale, les questions d'authenticité et d'intégrité ayant été discutées dans une étude antérieure (1). Il va sans dire que l'auteur adopte les conclusions du R. Père Cornely; il se borne à les corroborer dans un sens polémique, à l'encontre des récents travaux de Holtzmann, de Jülicher et de Harnack : le quatrième évangile a été écrit en Asie Mineure par l'apôtre Jean; toutes les parties qui le composent sont du disciple bien-aimé, y compris le fragment de la femme adultère, le chapitre XXI et même les deux versets qui constituent la finale du livre (XXI, 24-25).

De tous les problèmes que soulève la critique du Nouveau Testament, le plus complexe et le plus embrouillé consiste dans ce que l'on est convenu d'appeler *la question johannique*. Aussi, lorsqu'il s'agit du quatrième évangile, doit-on se tenir en garde contre les solutions trop simples. Saint Jean est-il l'auteur du livre? Il ne suffit pas de répondre simplement par un Oui ou par un Non, car, dans les deux cas, on se heurte à des difficultés considérables. Il faut user d'une distinction. Si l'on entend par auteur le rédacteur du livre, on est en droit d'affirmer que le dernier évangile a pour auteur Jean l'apôtre. Mais, si l'on entend par auteur à la fois le rédacteur et l'éditeur, c'est-à-dire non seulement celui qui a écrit l'ouvrage, mais aussi celui qui en a disposé toutes les parties et qui y a mis la dernière main, alors l'authenticité du quatrième évangile est difficilement soutenable.

Le P. Knabenbauer relève avec raison les témoignages de l'ancienne littérature

1) *Introductio specialis in singulos N. T. libros* (t. III, de la collection) auctore R. Cornely.

chrétienne soigneusement recueillis par M. Resch (1). Il aurait pu insister davantage sur ce point. En effet, si l'on arrive à démontrer que, dès la fin du premier siècle, le quatrième évangile était connu et employé dans la liturgie, on établit par le fait même son origine apostolique et il est dès lors impossible de soutenir, avec M. Harnack, que le livre a été écrit vers l'an 110 par un presbytre de l'Asie Mineure, homonyme du fils de Zébédée.

L'auteur croit trouver dans le texte de Papias (Eusèbe, *H. E.*, III, 39) un argument favorable à l'authenticité. Néanmoins, même après les nombreuses interprétations qui en ont été faites, ce fameux passage demeure énigmatique. Il semble que, si l'évêque d'Hiérapolis avait connu le quatrième évangile, il en aurait parlé et s'en serait servi, comme il l'a fait pour la « première épître de saint Jean » (Eusèbe, *l. c.*). Dans ce cas l'historien de Césarée n'aurait pas manqué de signaler le fait, d'autant plus qu'il y était amené par la nature de son sujet et par le nom de Jean, qui revient constamment sous sa plume. Et pourtant n'est-il pas invraisemblable d'admettre que Papias, condisciple de Polycarpe et disciple de saint Jean (2), ait ignoré l'œuvre de son maître? Dès lors, comment expliquer son attitude? Le P. Knabenbauer rappelle fort à propos deux anciens témoignages qui pourraient servir de fondement à une hypothèse nouvelle (pp. 10-11 et 589). Le premier est celui de Clément d'Alexandrie (3), où nous apprenons que saint Jean écrivit son évangile sur les instances de ses amis; l'autre est contenu dans le fragment de Muratori (ll. 9-16), où le quatrième évangile est considéré comme l'œuvre collective de l'école de Jean. Tout en faisant la part de la légende qui se reflète dans ce dernier document, il est impossible de ne pas y reconnaître un fond traditionnel sérieux. Prises ensemble, les indications de Clément d'Alexandrie et du fragment de Muratori se réduisent à la notice suivante : le quatrième évangile a été écrit par saint Jean; mais ce sont les disciples de l'apôtre qui ont pris l'initiative de la rédaction et qui se portent garants du contenu, *recognoscentibus cunctis* (fragm., ll. 14-15), comme il est dit dans l'évangile même : *c'est ce même disciple qui atteste ces choses et qui les a écrites, et nous savons que son témoignage est véridique* (XXI, 24). Or, si tel a été le rôle des disciples de saint Jean dans la composition du livre, il a très bien pu se faire que Papias, tout en reconnaissant l'autorité du maître, ait considéré le quatrième évangile comme l'œuvre d'une école qu'il dédaignait. Nous savons que l'évêque d'Hiérapolis s'était écarté de la vraie doctrine pour s'adonner aux rêveries millénaristes; Eusèbe nous le signale comme un esprit aux vues étroites, et lui-même ne dissimule pas le mépris qu'il professe à l'égard de certaines traditions et de certains écrits. Lorsqu'il manifeste sa méfiance pour « ceux qui parlent beaucoup », il a peut-être en vue précisément l'école d'Éphèse, et le quatrième évangile pourrait bien être, dans sa pensée, un de ces livres qu'il déclare inutiles et qu'il met en opposition avec la « parole vivante ». Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, les premiers témoins de la tradition nous portent à croire que les disciples de l'apôtre ont eu une certaine part, sinon à la rédaction, du moins à la publication de l'œuvre de leur maître.

Le P. Knabenbauer méconnaît cette circonstance capitale. Il semble admettre que le quatrième évangile est sorti des mains de saint Jean dans l'état où nous le possédons et qu'il nous est parvenu sans recevoir aucune modification accidentelle. Cependant l'examen du livre confirme l'opinion que suggèrent les représentants de la tradition primitive, Papias, Clément d'Alexandrie et le fragment de Muratori. Le quatrième évangile offre, il est vrai, un plan régulier et un ordre chronologique cons-

(1) *Paralleltexte zu Johannes*, Leipzig. 1897.
(2) S. Irénée, V, 32.
(3) Eusèbe, *H. E.*, VI, 14.

tant. On peut néanmoins y découvrir, chap. XVIII, les traces d'un certain trouble (1). D'autre part, les versets 30-31 du chap. XX constituent une finale et le chap. XXI est une sorte d'appendice. Enfin, les attestations contenues XIX, 35 et XXI, 24 ont un caractère étrange. Si l'on veut bien y réfléchir, on se persuadera aisément que le livre a subi quelques légères retouches. Nous croyons fermement que saint Jean est mort après avoir écrit l'évangile tout entier; mais l'ouvrage, tel qu'il le laissait, pouvait n'être pas d'un bout à l'autre dans un même état de rédaction. Il pouvait avoir reçu un arrangement définitif dans sa première partie, et se trouver encore à état fragmentaire quant à la seconde partie, qui répondait aux quatre derniers chapitres de l'édition actuelle. Les disciples de l'apôtre, qui ont préparé l'ouvrage pour le livrer au public, auront disposé, pour en faire l'histoire de la Passion, des morceaux écrits sur des feuilles détachées. Cette supposition, en même temps qu'elle explique la présence du chap. XXI, rend compte des transpositions que l'on remarque XVIII, 1-23 et justifie les expressions par lesquelles S. Jean est désigné comme une personne distincte de l'historien sacré, XVIII, 15-16 et XIX, 35. On trouvera peut-être que ce sont là des complications inutiles. Mais n'oublions pas que le problème relatif à saint Jean et au quatrième évangile est fort complexe et qu'en voulant résoudre trop simplement les questions de critique générale on multiplie les difficultés du commentaire.

Le P. KNABENBAUER se montre intransigeant en ce qui concerne l'*intégrité*. A propos du fragment de la femme adultère, VII, 53-VIII, 11, il se contente de rappeler les idées émises par le P. Cornely et par le P. Corluy, et envisage la question à un point de vue qui ne nous semble pas être le vrai. Depuis qu'ont été publiés les actes authentiques du Concile de Trente, l'origine inspirée du passage est hors de cause. Mais ce n'est point là l'unique restriction qu'il faille apporter à la position du problème. Il ne s'agit pas de savoir si la péricope est à sa place naturelle, si le fait historique qu'elle contient s'adapte chronologiquement avec ce qui précède et avec ce qui suit. On se demande parfois si le passage est de saint Jean. La question, ainsi posée, appelle une solution positive; le caractère intrinsèque du morceau et l'ensemble des témoignages sont favorables à l'authenticité. Au point de vue de l'intégrité, le problème est tout autre et doit se formuler en ces termes : l'épisode de la femme adultère se trouve-t-il à sa place *normale*, c'est-à-dire a-t-il été introduit par l'auteur à l'endroit qu'il occupe aujourd'hui, ou bien y a-t-il été inséré par un remaniement postérieur? La solution dépend uniquement des témoins du texte, des *codices* et des versions. Or, parmi les témoins les plus anciens, un seul contient le fragment à la place où nous le lisons, c'est le *codex Cantabrigiensis*. Le P. KNABENBAUER adopte l'opinion de ceux qui attribuent à ce manuscrit une autorité décisive. Me sera-t-il permis de lui faire observer que le cod. Cantabr. est, de tous les mss. que nous possédons, celui où l'on trouve les leçons les plus singulières, les variantes les plus étranges? Les exégètes qui s'attachent à en relever la valeur devraient se rendre compte des conséquences auxquelles ils s'exposent. Si, comme on l'insinue, le témoignage de D est préférable à l'autorité des mss. ℵ, B, C, A, ainsi que des versions Peschito, curetonienne et itala, on doit reconnaître sans doute que le fragment de la femme adultère est à sa place normale; mais il faut reconnaître également que les évangiles, tels que nous les lisons, abondent en leçons inexactes. Le P. KNABENBAUER croit devoir rappeler l'argumentation ingénieuse de saint Augustin, en vue d'expliquer l'absence du morceau chez les meilleurs témoins : « quidam dicit..... metuentes

(1) V. *Rev. bibl.*, juillet, p. 473.

peccati impunitatem dari mulieribus suis hanc narrationem abstulisse de codicibus suis. » Cette raison pourrait convenir aux onze premiers versets du chap. VIII; mais elle ne s'applique nullement au dernier verset du chap. VII, qui cependant fait partie du passage en question.

L'œuvre de P. KNABENBAUER ne nous paraît donc pas entièrement satisfaisante sous le rapport de la critique. Que doit-on en penser au point de vue de l'interprétation dogmatique? L'auteur accumule les citations tirées des Pères et des commentateurs anciens et modernes. C'est la méthode que l'on retrouve dans les différentes parties du *Cursus*. Nous avouerons que nous aimerions mieux, en général, voir l'exégète serrer de plus près le texte qu'il explique et recourir aux endroits parallèles, en un mot faire parler l'évangile lui-même. Il nous importe avant tout de savoir ce qu'a voulu dire l'écrivain sacré. Sauf quelques passages d'une importance dogmatique toute particulière, les témoignages traditionnels n'offrent qu'un médiocre intérêt. Nous remarquerons en outre que le P. KNABENBAUER aurait pu traiter le prologue du quatrième évangile d'une manière un peu plus actuelle, nous dire ce qu'il pensait, par exemple, du rapport à établir entre le verset 3 et le verset 4, démontrer que le *verbum caro factum est* a trait à la conception et non pas au baptême de Jésus, prendre de là occasion de réfuter l'erreur des Nazaréens. Ceux qui sont au courant de l'exégèse actuelle savent qu'une telle réfutation n'aurait pas été hors de propos.

Je suis heureux de me trouver d'accord avec l'auteur sur la chronologie de l'évangile : la fête (ἑορτή) mentionnée au début du chap. V doit s'entendre de la Pâque; — Jésus est mort la veille de la solennité pascale, le jour de la préparation, au soir duquel on devait manger l'agneau, le 13 de nisan.

L'interprétation des discours contenus dans le quatrième évangile passe pour être un point délicat. On est unanime à penser que l'écrivain sacré ne rapporte pas à la lettre les paroles du Sauveur et qu'il revêt les idées de son propre style. Ce principe, si simple en théorie, offre des difficultés réelles dans la pratique. Il n'est pas facile de séparer, dans chaque proposition, l'idée des termes qui servent à la rendre. Au contraire, on parvient assez aisément à discerner, dans un discours, la pensée dominante et les arguments principaux, et à les distinguer, non seulement de la forme littéraire, mais aussi des idées accessoires et des développements secondaires. La distinction, du reste, n'a qu'une portée historique, car tout, dans l'écrit inspiré, possède une même autorité doctrinale. Le P. KNABENBAUER aurait pu néanmoins en faire un usage plus large.

Ces quelques observations suffiront, croyons-nous, pour faire connaître l'esprit du nouveau commentaire. L'ouvrage est tel qu'on devait l'attendre dans la collection du *Cursus*. Son auteur jouit d'une autorité trop grande pour qu'il soit besoin de le recommander.

Rouen.

P. Th. CALMES.

Leçons d'Introduction générale aux divines Écritures, par M. l'abbé CHAUVIN, professeur d'Écriture sainte au grand séminaire de Laval. Un vol. grand in-8°. — Paris, Lethielleux.

L'auteur n'a rien négligé de ce qui pouvait contribuer à la méthode et à la clarté du livre. Sections, parties et leçons, telles sont les divisions générales. Chaque leçon comprend en moyenne cinq ou six pages et équivaut à un article, où l'on traite un point déterminé. De plus, une note marginale permet de saisir au premier coup d'œil

l'idée contenue dans chacun des alinéas dont se compose la leçon. Au point de vue de la méthode, l'ouvrage de M. Chauvin est une nouveauté.

Nous voudrions pouvoir dire la même chose au sujet du plan. Mais l'auteur a cru devoir maintenir le cadre ordinaire des Introductions à la sainte Écriture. Il consacre toute une longue section à l'histoire du canon de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est trop et trop peu. C'est trop, si l'on considère les proportions du livre; c'est trop peu, à raison de l'importance et de la difficulté du sujet. Aussi croyons-nous qu'il serait opportun de réserver l'histoire du canon pour une étude spéciale et de se borner, dans les manuels classiques, à exposer la notion de canonicité et à expliquer les circonstances qui ont présidé à la fixation officielle de la liste canonique. Du reste, la canonicité d'un écrit, considérée au point de vue historique, se complique souvent de la question d'origine. Cela est vrai surtout de l'Ancien Testament.

Les questions relatives aux textes et aux versions de la Bible sont traitées avec beaucoup d'ampleur. A propos de la version des Septante, l'auteur entre dans les détails que mérite un pareil sujet. Mais pourquoi ne pas faire une plus large place à la description des manuscrits du Nouveau Testament? Deux pages à peine y sont consacrées (269-270). Cependant les manuscrits, de même que les anciennes versions, sont les témoins du texte; ce sont eux qui déterminent le choix de la leçon qu'il convient d'adopter. Aussi est-il d'une importance capitale, en exégèse, de connaître leur valeur respective. Un manuel, même élémentaire, ne doit pas se contenter d'énumérer les principaux d'entre eux. Nous espérons que M. Chauvin fera très prochainement une nouvelle édition de son livre et qu'il ne manquera pas de combler la lacune que nous lui signalons. Par contre, nous osons lui conseiller, s'il ne veut pas donner au volume une étendue exagérée, de réduire considérablement, sinon de supprimer, le chapitre final intitulé : « Précis d'histoire de l'exégèse biblique ».

L'auteur consacre toute la première section à l'étude de l'inspiration scripturaire. Il traite cette intéressante question avec une particulière compétence. C'est avec beaucoup de raison qu'il la considère comme appartenant au domaine de l'exégèse, malgré son caractère abstrait et sa haute portée dogmatique. Il est vrai qu'elle est également du ressort de la théologie. C'est un sujet commun. Mais, comme la vraie science biblique ne doit pas se séparer de la théologie, une Introduction générale qui la négligerait serait incomplète. M. Chauvin n'a garde de tomber dans ce défaut. On pourra discuter quelques points particuliers de sa théorie; prise dans son ensemble, son exposition est pleinement satisfaisante. La leçon qu'il consacre à la « psychologie de l'inspiration biblique » fait preuve d'une pénétration peu commune. Pour ce qui concerne le criterium de l'inspiration, c'est dans le témoignage de Dieu, se manifestant par les déclarations solennelles de l'Église catholique, qu'il faut la chercher; cette idée est très bien mise en lumière. L'auteur s'exprime avec moins de précision relativement aux « parties » de la Bible : « L'inspiration divine, écrit-il, s'est étendue à toutes les assertions et pensées de l'Écriture, dont l'authenticité n'est d'ailleurs point douteuse » (p. 49). Il nous faudrait savoir ce que l'on entend par *authentique*. Veut-on parler de l'authenticité divine, théologique, ou d'une authenticité humaine, critique? De cette question dépend l'attitude à prendre dans le commentaire des Livres saints. Si l'inspiration d'un fragment est rendue solidaire de l'authenticité humaine, de l'origine littéraire, alors les questions critiques soulevées à propos des passages *Marc*, XVI, 9-20, *Luc*, XXII, 43-44 et *Jean*, VII, 53-VIII, 11 n'ont plus leur raison d'être pour l'exégète catholique; elles sont résolues *a priori* par le décret du concile de Trente. S'agit-il, au contraire, de l'authenticité au sens théologique du mot, de l'origine divine, alors on peut, tout en tenant pour « théologiquement

certaine » l'inspiration de la péricope finale du deuxième évangile, par exemple, se demander si le morceau était contenu dans la rédaction primitive du livre. Nous croyons que M. Chauvin, en parlant *d'authenticité,* a ici en vue la signification théologique du terme. Mais nous regrettons qu'il ne se soit pas plus clairement exprimé sur ce point, d'autant plus que les mots *authenticité* et *authentique*, étant équivoques, servent souvent de base à des arguments sophistiques.

La théorie de l'inspiration verbale gagne du terrain de jour en jour. On sait que M. Chauvin s'en est déclaré partisan (1). Il aurait dû mettre davantage en relief le principal argument sur lequel elle s'appuie. Si, dans la Bible, les mots sont inspirés, aussi bien que les idées, c'est pour une raison métaphysique plusieurs fois indiquée par S. Thomas, et sur laquelle l'auteur glisse trop légèrement : lorsque deux causes efficientes sont subordonnées l'une à l'autre dans la production d'un effet, dit la philosophie scolastique, chacune d'elles produit, à sa manière, l'effet tout entier. Or, dans la rédaction des livres inspirés, Dieu et l'homme collaborent, celui-ci à titre de cause secondaire et instrumentale, celui-là à titre de cause principale. Le Saint-Esprit qui inspire et l'écrivain qui est inspiré n'opèrent pas comme deux causes juxtaposées, mais comme deux agents hiérarchiquement combinés. D'où il suit que, dans la Bible, tout, pensées et paroles, est à la fois et de Dieu et de l'homme. Ce principe explique comment les *obiter dicta* sont inspirés. Pour rendre compte du caractère divin de ces menus détails, il n'est nullement nécessaire de leur attribuer une utilité morale ou une valeur littéraire.

Il est une autre question d'inspiration, sur laquelle nous reprocherons à l'auteur de manquer de netteté. « Nous croyons, est-il dit p. 55, que l'agencement général des choses, dans la Bible, n'a point échappé à l'influence inspiratrice de Dieu. » Le mot *choses* est un peu vague. Que doit-on entendre par là? L'auteur a-t-il simplement en vue la succession matérielle des récits, ou bien veut-il parler de l'enchaînement historique des faits? S'il s'agit de la disposition littéraire, l'assertion est indiscutable : Dieu est l'auteur principal du livre, parce qu'il préside à sa *composition*. S'il est question de la suite historique des événements, le problème est tout autre. On sait que la concordance des Évangiles n'est possible qu'au moyen de certaines transpositions. D'autre part, il est aujourd'hui démontré que les livres d'*Esdras* et de *Néhémie* ne répondent à la chronologie de la restauration juive qu'autant que l'on restitue l'ordre de leurs parties : *Esdr.* I-IV, 5; IV, 24-VI, IV, 6-23; *Néhémie; Esdr.* VII-X. Pour expliquer ces phénomènes, suffira-t-il d'invoquer des « interversions accidentelles » postérieures à la rédaction? Mais une interversion qui bouleverserait l'ordre des événements racontés dans un livre historique mériterait plutôt l'épithète de substantielle. Mieux vaut, ce me semble, admettre que, dans la plupart des cas, surtout lorsqu'il s'agit du Nouveau Testament, « l'agencement général » du livre est inspiré, sans que l'enchaînement des faits, qui résulte de l'ordonnance littéraire, ait toujours une autorité magistralement décisive. Il faut tenir compte de l'intention qui guide l'auteur inspiré. Rien ne nous oblige à croire que dans le premier Évangile, par exemple, l'intention historique est *une* et embrasse tout le livre, considéré dans son ensemble. L'écrivain a pu vouloir et vraisemblablement a voulu faire plusieurs récits. On n'est pas forcé d'admettre que, dans l'enchaînement qu'il adopte, il vise toujours à une succession réelle. Tout le monde admet, au contraire, qu'en plusieurs endroits il a été guidé par un motif d'ordre purement logique.

Théologiens et exégètes sont depuis longtemps divisés sur la portée qu'il faut recon-

(1) *L'inspiration des divines Écritures*, 1896.

naître au décret du concile de Trente *De canonicis Scripturis*. Les deux points les plus intéressants de cette question, ceux qui ont fait l'objet des plus vives controverses, concernent la *canonicité* des Livres saints et *l'authenticité* de la Vulgate. Pour le premier, on doit se souvenir que les Pères du concile, en reconnaissant les livres deutérocanoniques comme inspirés et en leur attribuant une valeur égale à celle des livres protocanoniques, n'ont nullement prétendu déterminer leur caractère intrinsèque. Bien qu'ayant tous la même autorité doctrinale, les écrits inspirés n'offrent pas tous le même intérêt au point de vue dogmatique, parce qu'ils diffèrent à raison de leur contenu. A ce point de vue, il est vrai de dire qu'il y a entre eux une certaine inégalité. Le livre de Ruth est loin d'égaler, en portée dogmatique, le quatrième évangile.

M. Chauvin s'attache aux pas du cardinal Franzelin dans l'interprétation du décret *Insuper* : « Le décret *Insuper* n'est pas exclusivement disciplinaire, mais encore dogmatique. » (P. 369.) Il ne se dissimule pas qu'en adoptant cette opinion il se sépare non seulement des critiques, mais aussi d'un bon nombre de théologiens. Et nous sommes heureux de rappeler ici que, tout dernièrement encore, le Père Durand, de la Compagnie de Jésus, a mis les choses au point en renonçant à la théorie de l'illustre cardinal. « Que le second décret de cette session, — celui qui fait à la Vulgate une situation privilégiée entre les sessions latines, — soit purement disciplinaire; qu'il se borne à déclarer cette version *officielle;* je n'ai pas à y contredire (1). » Il est incontestable néanmoins que, par cette déclaration, le concile garantit, dans une certaine mesure, la conformité de la Vulgate avec les textes originaux. Ainsi donc, l'authenticité décrétée par les Pères du concile en faveur de la Vulgate comporte *directement* une valeur extrinsèque ou d'autorité et, *indirectement,* une valeur intrinsèque qui consiste dans la conformité substantielle du texte latin avec les textes primitifs. La valeur extrinsèque seule est propre à la Vulgate, et celle-ci n'est exclusivement authentique qu'au point de vue de l'autorité (2). Sous le rapport de la valeur intrinsèque, l'authenticité en question, loin d'exclure celle des textes originaux, la suppose au contraire. A ce même point de vue, le décret conciliaire ne porte aucune atteinte aux autres traductions. Tel est l'esprit de l'Église clairement manifesté dans l'encyclique « Providentissimus ».

Sur l'origine de la langue hébraïque, M. Chauvin professe une opinion que les sémitisants auront de la peine à admettre. Selon lui, Abraham parlait assyrien, lorsqu'il vint d'Ur Casdim dans le pays de Chanaan, et l'hébreu biblique n'est pas autre chose que l'assyro-babylonien mêlé de chananéen. Le livre de la Genèse ne porte aucune trace d'une telle origine, les noms propres qui s'y rencontrent sont tous hébreux; ce qui justifie l'opinion commune, d'après laquelle Abraham sortit d'une tribu où l'on parlait hébreu et conserva en Chanaan la langue de ses pères.

Pour formuler en peu de mots notre jugement, nous dirons que les *Leçons d'Introduction générale* marquent un progrès dans l'enseignement biblique des séminaires. Cependant, nous aurions désiré plus de rigueur dans les démonstrations et plus de concision dans la forme. L'accusation pourra sembler paradoxale, mais nous devons ajouter que le livre pèche par un excès de méthode. A force de multiplier les indications marginales et, avec elles, les paragraphes, on en vient à délayer les pensées et à

(1) *Études*, 20 avril 1898, p. 216.

(2) Il s'agit bien en effet d'une authenticité exclusive. Cela ressort clairement des paroles par lesquelles les Pères du concile ont marqué le but du décret *Insuper* : «... ex omnibus latinis editionibus, quæ circumferuntur, sacrorum librorum, quænam pro authentica habenda sit innotescat. »

morceler le texte outre mesure. De là un caractère diffus et une allure traînante.

L'ouvrage de M. Chauvin, nous le répétons, marque un réel progrès. Nous ne saurions trop en recommander l'usage. Les observations que nous venons de présenter n'ont pas d'autre but que d'exciter chez l'auteur le désir de mieux faire.

P. Th. Calmes.

Rouen.

BULLETIN

Peu de personnes savent que le premier projet d'une école biblique est dû aux Pères Capucins du couvent de Saint-Honoré, à Paris. Cette société a même fonctionné durant plusieurs années, honorée de la bienveillance de Benoît XIV et de Clément XIII. Des renseignements très curieux sur ce sujet accompagnent un essai sur Job, à Paris, chez Claude Hérissant, 1768. Voici le programme de l'école hébraïque : « L'école hébraïque sera composée de huit sujets. Les deux premiers s'associeront à leur Chef, pour faire leur objet principal de la langue et de l'érudition hébraïques, en y joignant une connaissance plus que suffisante du Samaritain, du Syriaque et du Chaldéen. Les trois suivants, après qu'ils sauront bien l'Hébreu, se livreront en entier au Chaldéen, au Samaritain et au Syriaque... Enfin les deux autres élèves, parfaitement instruits de l'Hébreu, seront employés à l'étude du Rabbinisme. »

Ce n'est pas tout! Les bons Pères veulent instituer une école arménienne, une école arabe et une école chinoise... ils prévoient les objections, mais ils répondent noblement : « qu'il serait bien étonnant que notre Ordre ne pût, sans déranger ses travaux ordinaires, enfanter trente-six sujets à prendre sur peut-être plus de 4000 religieux dont il est composé en France... ». Il est à noter que dans cette école on n'hésitait pas à dater Job du temps de la captivité. Tout le programme est d'ailleurs traité avec une élévation de vues étonnante et une perception très nette du but à atteindre. Honneur aux membres de la Société royale des Études orientales! Mais ils se préoccupaient beaucoup de trouver des protecteurs à la Cour et on était à la veille de la Révolution. Et ne peut-on pas se demander si trente savants, formés comme on le souhaitait, n'auraient pas été contre les sarcasmes de l'impiété une digue plus puissante que les quatre mille si facilement balayés? Question qui se pose encore.

Travaux anglais. — PEF. *Quart. Stat.* N° de Janvier : le Dr. Schick localise *Ramathaïm-Sophim* au sud-ouest de Jérusalem. Il part du fait que le père de Samuel est appelé *Ephratite* c'est-à-dire *Béthléémite* (I Sam. I, 1). L'expression « dans la montagne d'Ephraïm » de ce même passage est corrigée par hypothèse en « montagne d'Ephratha » Bethléem. M. le Prof. Luc. Gautier ruine la théorie en établissant que le texte ne peut s'appliquer qu'aux « monts d'Ephraïm » (Avril, p. 135). M. Schick sera-t-il plus heureux en plaçant Bézek à Kh. *Koufin* sur la route de Bethléem à Hébron (p. 20 ss.)? — Le Rév. Hanauer présente une tête de lion sculptée trouvée par lui à *Nâ'aneh*. M. Cl.-Ganneau, qui l'avait relevée en 1873 à Jaffa, croit qu'elle provient de Césarée (Juillet, p. 157). — Le Rév. Friedmann rapporte une tradition chrétienne actuelle expliquant l'origine du nom « *Djisr benât Ya'qoub* » par l'existence au temps des Croisades d'un monastère dédié à Saint-Jacques (p. 30). — Le Prof. Porter donne la photogr. et la transcription d'une inscription grecque trouvée dans l'ou. *Baradâ* non loin de Ba'albeck, mentionnant l'érection d'un autel *au Jupiter d'Héliopolis*... par *Lysias*, *Spurius et Aneinas fils de Lysias* en 468 des Séleucides = 155. Le qualificatif donné au Zeus avait été lu (ὑψ)ίστῳ ; le facsimilé portait nettement... γίστῳ et M. Cl.-Ganneau a rétabli la lecture Διὶ Μεγίστῳ (p. 157). — Ce que le Dr. Thomson appelle *couvercle de sarcophage à Pella* (p. 32) a été revu par le R. P. Germer-Durand

qui y voit un linteau et lit ἅγιος le monogramme dont Thomson n'a su que faire si ce n'est une date. Les deux fragments grecs de Djerach, de Thomson, appartiennent à un seul texte publié par M. le prof. Brünnow (*Mitth. DPV.* 1897, p. 39), qui en donne avis au *Quarterly* (p. 73).

L'inscription funéraire de *Lucius Magnius Felix*, soldat de la légion X *Fretensis*, trouvée près du Tombeau dit *des Rois* dans les fondations du collège anglican, est publiée par M. Jeffery (p. 35). M. Cl.-Ganneau lui consacre une note (p. 158). *The taking of Jerusalem by the Persians* est traduit du *Recueil d'Archéologie orientale*, II, 137 ss. de M. Cl.-Ganneau. — La vieille controverse sur la date de l'inscription de Siloé est reprise avec des arguments peu nouveaux par MM. Pilcher (p. 56) et Ebenezer Davis (p. 58). — Avril : On annonce la mort du célèbre palestinologue Van de Velde (p. 71). Schick donne quelques notes archéologiques et se montre peu au courant (p. 85) des travaux relatifs à la *mosaïque de Mâdabâ*. — Est-ce sur l'hypothèse émise ici même (*Rb.* janvier, p. 164) qu'on reprend l'*inscription coufique* du Saint-Sépulcre? C'est la traduction de l'étude de M. Van Berchem dans les *Mitth... DPV.* de 1897. — La *Visit to Kerak and Petra* de M. Hornstein est accompagnée de vues photographiques; celles de Ma'ân (p.99) sont nouvelles. — Le colonel Watson continue ses études sur la métrologie juive : *Mesures de capacité* (p. 103-10). — Le Rév. Birch s'attache à préciser le panorama de Moïse au Pisgah (Deut. XXXIV, 1-3) : Ségor = *Tell ech-Chaghour;* Sodom = *Tell er-Râmeh*, au nord-est de la mer Morte; Dan est quelque part dans *Merdj 'Ayoun* et le Pisgah = *Tala'at el-Benât* à 6 milles ½ au sud du *Siâghah* plus à l'ouest (p. 116 et 118).

Juillet : Le firman autorisant de nouvelles fouilles a été délivré (p. 141); on n'indique pas encore l'objectif des recherches. *Church of the holy Sepulchre* de Schick contient un plan et de nombreuses coupes qui seront du plus grand intérêt topographique. — M. Cl.-Ganneau indique (p. 158) un élément intéressant pour la détermination de la coudée hébraïque. Trois inscriptions de Siloé étant inscrites dans des cartouches dont les dimensions de longueur et largeur sont en rapport constant supposent une unité. — Hanauer public (p. 160) la photogr. de deux bustes de la collection du baron Von Ustinov. Il propose d'y voir Platon et son biographe, le néo-platonicien Olympiodore. — Avec son brio ordinaire M. Birch veut fixer le *Tombeau de David* en haut des degrés (Néh. III, 15. 16) en face du mur d'Ophel. « Quoiqu'Hérode ait été épouvanté par un feu... Bliss empêché par l'expiration du firman » (p. 161), Birch se réjouit que M. Ganneau *blows a trumpet call to a fresh assault.* Il s'efforce de combattre sa théorie sans grand succès. D'après lui les zigzags du tunnel de Siloé sont le fait de maladroits ingénieurs juifs et le tombeau mystifiant ne doit pas être sur un type phénicien. Il ne faudrait pas citer le tombeau de Lazare (p. 162) pour prouver que ἐπὶ στόμιον veut dire *contre* et non *sur* l'orifice. — Il serait superflu de faire une bibliographie au profit du colonel Conder. Mais comme il déclare (p. 169) n'avoir jamais vu proposée l'identification de Maspha de Benjamin avec *Tell-Nasbeh* « site remarquable occupant précisément la position requise », au sud d'*el-Bireh*, il y a lieu peut-être de signaler à sa diligente attention *Les Maspeh* de M. l'abbé Raboisson, gr. in-4° avec 7 héliogravures et 4 cartes, Paris, Didot, 1897 (présenté au Congrès des Orientalistes de Paris). Il est vrai que M. Conder est en général peu soucieux de références. On ne sait point, par exemple, s'il connaît les autorités qui ont adopté la brillante découverte du P. Scheil, *Ku-dur-la-ukh-ga-mar* = Chodorlaomor, publiée d'abord par lui dans la *Rb.* 1896, p. 600 s. Conder lit *Kutur nuukh gamar* (p. 171) et le nom propre disparaissant on continue à chercher Chodorlaomor dans *Cucucucuma* : c'est au moins plus archéologique!.. — Encore un emprunt, le *Saint-Sépulcre d'après*

la mosaïque de Mâdaba de M. Freese traduisant M. Mommert (*Mitth... DPV.* 1898) que le moment n'est pas venu d'apprécier. — *Métrologie* de M. Glaisher,

Le seul *apparatus criticus* actuellement existant pour la Peschitto est le travail de Herbert Thomdicke, au sixième volume de la Polyglotte de Londres (1657). Or, pour les Chroniques, Thomdicke ne cite que le manuscrit de la Bodléienne (Bodl. 141) et celui d'Édouard Pococke (Poc. 391), tous les deux du dix-septième siècle et de la même famille. Depuis lors aucun travail critique n'a été fait sur la Peschitto et pourtant beaucoup de manuscrits syriaques, dont quelques-uns assez anciens, ont été découverts. Pour les Chroniques, M. Barnes (1) a utilisé un grand nombre de *codices* dont cinq lui paraissent avoir une valeur capitale : deux d'entre ces derniers sont du sixième siècle, un du neuvième, un du douzième : l'autre est surtout important parce qu'il est nestorien. Les manuscrits jacobites plus récents dont s'est parfois servi M. Barnes, ont une moindre valeur et se rattachent à la *Buchanam Bible*. M. Barnes nous déclare que son travail n'aspire pas à être complet : non seulement il n'a pas utilisé toutes les leçons que lui fournissaient les cinq manuscrits primaires que nous venons de mentionner, mais il n'a tenu compte ni de la version arabe, ni des citations des Pères syriens. Sans aucun doute, nous préférerions que M. Barnes nous eût donné un travail complet et de première main : c'est par une série de travaux de détails entrepris par des maîtres sur les différents livres de la Peschitto, que se réalisera *l'apparatus criticus* général de cette intéressante version. Toutefois le travail de M. Barnes a abouti à restituer au texte syriaque des chroniques un certain nombre de passages (I Chron. IV, 24; V, 23; XVI, 10; XVII, 2, 4). etc.; et surtout I Chron., XXVI, 13 XXVII, 34) supprimés par les copistes dans les manuscrits qui sont à la base du texte reçu; à omettre certains passages étrangers au texte syriaque primitif et introduits dans le but d'établir la conformité du syriaque avec le grec ou l'hébreu. M. Barnes n'a pu, en comparant le texte reçu avec ses manuscrits, corriger nombre de passages évidemment corrompus, ni retrancher beaucoup d'atténuations midrochiques ou de développements paraphrastiques qui souvent dénaturent la pensée de l'auteur sacré (cf. I Chron. IV, 9; V, 2, 12; VII, 21[b]; XII, 1,. Il n'est pas arrivé non plus à attribuer aux copistes la substitution ch. I Reg. XII, 25-30 et XIV, 1-9 à II Chron. XI, 5-XII, 12; cette étrange substitution lui paraît remonter au texte primitif de la version syriaque. En résumé, de ses soixante pages de critique textuelle, M. Barnes conclut que les nombreux écarts de la Peschitto vis-à-vis du texte hébreu sont, pour la plupart, dus au traducteur lui-même, et non aux copistes. Cette conclusion n'est pas exagérée : à mesure qu'on étudie la version syriaque, on constate qu'elle est bien inférieure à la réputation que sémites et sémitisants lui ont faite.

Plus intéressantes, à notre point de vue, que son travail d'analyse sur le texte syriaque des Chroniques, sont les quelques pages d'Introduction dans lesquelles M. Barnes signale les matériaux donc on peut actuellement disposer pour la critique de la Peschitto. Cinq éditions imprimées ont été données de la version syriaque. *L'editio princeps* est celle de la Polyglotte de Paris (G) 1645. C'est d'elle que dépendent : l'édition de la Polyglotte de Londres (W) qui la reproduit sans aucune amélioration, celle de Lee (L) qui s'est borné à omettre les voyelles et à introduire un tout petit nombre de meilleures leçons surtout d'après la *Buchanam Bible* et les deux *codices* d'Oxford, 1823; celle des missionnaires américains imprimée à Urmiah (U), 1852, qui n'est

(1) AN APPARATUS CRITICUS TO CHRONICLES IN THE PESHITTO VERSION, *together with a discussion on the value of the codex Ambrosianus*, by W. E BARNES D. D. Fellow of Peterhouse, formerly lecturer at Clase College, Cambridge, at the University Press.

autre chose que la réimpression en caractères nestoriens de la Bible de Lee, avec quelques fautes d'impression en moins; enfin celle de Mossoul, 1887. Or G dépend surtout et presque exclusivement du manuscrit syriaque 6 de la Bibliothèque Nationale; le manuscrit (Z) est loin d'être à compter parmi les plus parfaits; très riche, dès l'origine, en fautes dues à l'*homœotelenton*, il a été dans la suite corrigé par un second éditeur (Z^2 I) qui a beaucoup modifié le texte et introduit en marge beaucoup d'additions, sans se préoccuper de les appuyer sur l'autorité des manuscrits. Par conséquent toutes les Bibles syriaques imprimées reposent en définitive sur un très pauvre manuscrit. Parmi les manuscrits, M. Barnes met au premier rang le *Codex Ambrosianus* (A) publié en fac-similés par le Dr Ceriani (1876-1883). Écrit en caractère estranghelo, ce codex date du sixième siècle. Il contient : le Pentateuque, Job, Josué, les Juges, I et II Samuel, les Psaumes, I et II Rois, les Proverbes, la Sagesse, l'Ecclésiaste, le Cantique, Isaïe, Jérémie (avec les Lamentations, la lettre de Jérémie la 1re et la 2e lettre de Baruch), Ézéchiel, les Douze petits prophètes, Daniel (avec Bel et le Dragon), Ruth, Suzanne, Esther, Judith, Sirach, I et II Chroniques, l'Apocalypse de Baruch, IV Esdras, Esdras-Néhémias; I, II, III, IV Machabées, Josèphe, *B. J.*, livre VI. M. Barnes considère ce codex comme le plus important au point de vue de la critique de la version syrienne de l'Ancien Testament; il s'appuie sur un bon nombre de leçons caractéristiques dans lesquelles A est seul contre tous les autres manuscrits et a toutes les chances de représenter le texte syriaque primitif. Le Dr Cornill n'est pas de cet avis; après avoir étudié le *Cod. ambr.* pour le livre d'Ézéchiel et avoir rencontré plus de quatre-vingts exemples dans lesquels A s'écartait des autres manuscrits pour suivre la Massore, il avait conclu que A représentait un texte syriaque corrigé sur l'hébreu et que parmi tous les manuscrits accessibles, il était le plus mauvais. M. Barnes s'inscrit en faux contre cette assertion et, en s'appuyant sur le texte d'Urmiah en particulier, il croit pouvoir établir qu'au point de vue de la conformité avec la Massore, A n'a pas une situation à part parmi les divers manuscrits syriaques et, reprenant les exemples mêmes invoqués par Cornill, il montre que le savant professeur a dépassé dans ses conclusions la portée des prémisses.

Rapportée de la côte de Malabar par le Dr Claudius Buchanam, la *Buchanam Bible* (B, Cambridge Univ. Lib. Oo. I, 1, 2) est apparentée avec le manuscrit *Crawford Syr.* 2, et le Vatic. Syr. 266 et, comme eux, dut avoir été rédigée près de Tur' Abdin au dernier quart du douzième siècle; elle est écrite en caractères jacobites. B se rattache plutôt aux manuscrits plus récents qu'aux manuscrits plus anciens que lui; il a de nombreuses affinités avec les manuscrits du dix-septième siècle. Le *Cod.* C (Mus. Brit.) add. 17104, estranghelo, et du sixième siècle, ne contient que les livres des Chroniques, et même avec beaucoup de lacunes. Quoique contemporains, C et A ont peu de rapports; si A est l'un des ancêtres de B, C se rattache plutôt à F. Le *Cod. Florentinus*, F (*Laurent. Orient* 58) est le Palatino-Medicœus I du catalogue d'Assémani. Rédigé sur parchemin au neuvième siècle, il a des particularités athographiques intéressantes. Le manuscrit est incomplet et ne comprend que : Levit. Num.; Deut.; Jos.; Jud.; I, II Sam.; I, II Reg.; I, II Chron.; les Psaumes, des cantiques de l'Ancien et du Nouveau Testament, des apocryphes, Isaïe, Jérémie (et Lam.), Ézéchiel, et Osée. Même la plupart de ces livres présentent des lacunes considérables. Un scribe plus récent F^2 a ajouté quelques compléments en s'efforçant d'imiter l'écriture du premier rédacteur. Le *Cod.* F a ses caractères propres. Il se rapproche assez souvent de A, mais il a bien l'air d'avoir été corrigé d'après l'hébreu, ce qui diminue singulièrement sa valeur critique; il est surtout utile quand A fait défaut : ces deux *Codices* semblent en effet venir d'un ancêtre commun. Le *Cod.* S

(Sachon 90) ne contient que I, II, III Mach.; les Chron.; Ez.; Néhém.; Sap.; Judith; Esth.; Suzanne; l'épître de Jérémie, et les deux épîtres de Baruch. Écrit sur papier en caractère nestorien et muni de voyelles, le *Cod.* S a des particularités orthographiques vis-à-vis des manuscrits syriens occidentaux. Composé vers 1654 ou 1655, il l'emporte sur les manuscrits jacobites du seizième ou du dix-septième siècle; c'est vraiment un manuscrit primaire qui tantôt s'accorde avec A, et parfois aussi et dans des cas frappants avec F. Autour de ces cinq manuscrits primaires se groupent nombre de *codices* dérivés sur lesquels il n'y a pas à insister ici. Comme on le voit, les ressources ne manquent pas pour la critique de la version syriaque : cette conviction est le meilleur fruit que l'on puisse recueillir de la lecture de l'*Apparatus criticus* de M. Barnes.

Un Dictionnaire biblique dont tous les articles critiques sont au courant des travaux les plus modernes, et signés pour un grand nombre par des maîtres (1), ce n'est pas là une œuvre banale; et l'on assure de part et d'autre que, s'il est achevé dans les mêmes conditions, ce dictionnaire sera la meilleure encyclopédie biblique, œuvre de vulgarisation scientifique précieuse pour qui saura en faire sagement usage. Il y a des réserves à faire, c'est de toute évidence, pour les articles de théologie biblique : des professeurs anglicans y ont contribué à côté de professeurs non-conformistes. Et c'est à propos de ces derniers que le *Guardian*, l'organe de la Haute Église, fait ses réserves; les nôtres seront plus absolues encore, et nous nous associerons, en l'étendant aux théologiens catholiques, à ce vœu de la feuille anglicane : « En théorie, il n'y a pas de raison pour qu'un écrivain qui n'accepte pas pour lui-même une doctrine ne puisse faire preuve d'une connaissance adéquate de sa signification et de son histoire. Mais en fait, cette impartialité est chose rare, et jusqu'à ce qu'elle devienne moins rare, il sera mieux, pour les articles consacrés aux doctrines caractéristiques de chaque confession chrétienne, de les confier à des écrivains qui leur appartiennent. » De ce principe, on conclura logiquement que, lorsqu'un mot est interprété différemment par l'Église catholique et par les anglicans, il faudra tenir compte de l'interprétation catholique, et il serait plus sûr d'en confier l'explication à un exégète ou à un théologien catholique. Mais l'accord est unanime pour applaudir à la partie critique du Dictionnaire de Hastings; généralement les articles d'une certaine importance sont signés par les spécialistes du sujet qui ont bien voulu de la sorte mettre eux-mêmes leurs travaux sous une forme plus accessible. Parmi les articles consacrés à la Littérature du Nouveau Testament, il faut citer comme des modèles de clarté, de précision scientifique, de vulgarisation la *Chronologie du N. T.* de M. Turner, les *Actes des Apôtres* de M. Headlam, les *Épîtres aux Corinthiens* du Dr Robertson, l'*Épître aux Éphésiens*, l'*Épître aux Colossiens* du Dr Lock et de M. Murray; les *Versions arabes* par M. Burkitt, *Égyptiennes* par M. Forbes Robinson, *Arméniennes*, par M. Conybeare, *Éthiopiennes* par M. Charles mettent à la disposition du public le résultat de travaux réservés jusqu'ici à des revues très spéciales. La littérature extracanonique, apocalypses juives ou judéo-chrétiennes, actes apocryphes des prophètes ou des apôtres, sera traitée par M. Charles dont on peut déjà lire l'article *Enoch*, et le Dr James; les lecteurs de la *Revue biblique* savent l'autorité incontestée de ces deux érudits dans leur domaine si particulièrement attrayant. L'Ancien Testament est traité tout entier du point de vue critique : cette simple remarque est un symptôme du changement survenu en Angleterre depuis vingt ans. Toutefois si l'accord est fait sur les grandes

(1) *Dictionary of the Bible*, edited by J. Hastings D. D. Vol. I. A. Feast. — T. and T. Clark, 28 s.

questions si longuement débattues, le caractère composite de certains livres du V. T. les limites et les principaux traits caractéristiques des documents qui sont à la base de ces livres; bien des points restent obscurs, et il ne semble pas qu'on soit même bientôt en mesure d'assigner une date tant soi peu précise à certains des livres du V. T. Le champ reste ouvert à la discussion; c'est ce que démontrent par leurs articles les professeurs Ryle de Cambridge, Stewart de St-André, Curtis de Yale, Woods d'Oxford, Brown de New-York, Witehouse de Cheshunt collège, et même MM. Sayce et Hommel accusés quelquefois d'être hostiles à la « haute critique » et coupables seulement, d'après le *Guardian*, d'avoir rappelé l'attention sur la valeur des arguments externes et des données archéologiques. « Le travail de la critique n'a aucunement ébranlé les bases de la croyance chrétienne : il a servi à mieux faire connaître le mode de l'inspiration divine dans le V. T. » Cette réflexion du *Guardian* nous paraît extrêmement juste, et particulièrement heureuse et exacte après une lecture des articles saillants du nouveau Dictionnaire. Non pas qu'ici et là il ne se trouve une opinion hasardée, mais l'ensemble satisfait et tranquillise; et l'on comprend la conclusion du *Guardian* : nous pensons que personne n'éprouvera de frayeur à l'idée que la « haute critique » n'est plus confinée dans la spéculation des théologiens, mais se trouve désormais à la portée de tous ceux que ces questions pourront intéresser. Nous ferons cependant en terminant un petit reproche aux collaborateurs du Dictionnaire biblique : ils ont, pour la plupart, produit sur la question qu'ils traitent des travaux originaux et personnels, ce sont ces travaux qu'ils résument pour le public ; ils sont parfois tentés d'oublier que d'autres critiques ont travaillé à côté d'eux et sont arrivés à des résultats souvent assez différents pour que l'on désire en trouver mention dans une encyclopédie biblique; le Dictionnaire gagnerait peut-être d'une certaine manière à rester un peu plus impersonnel.

Travaux allemands. — M. Resch (1) clôt par l'évangile de l'enfance du Sauveur les études qu'il consacre depuis plusieurs années aux évangiles dans les *Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et Harnack. Il dit (p. 8) que « quand il s'agit de chercheurs qui approfondissent, c'est du détail qu'on apprend le plus ». Et vraiment c'est bien son cas à lui, car on lit son livre avec intérêt, on y profite de mainte remarque, on rend hommage à la recherche consciencieuse et approfondie, sans se dissimuler que le résultat est artificiel et le but manqué. Il s'agit de prouver que S. Luc et S. Matthieu ont écrit le récit de l'enfance ayant tous deux sous les yeux le même original écrit en hébreu. S. Matthieu a pris ce qui lui a plu, et S. Luc aussi. L'union des deux textes nous rendrait à peu près le texte primitif. Il ne reste plus qu'à faire intervenir certaines leçons soi-disant mieux conservées dans les œuvres des Pères ou dans les apocryphes et qui sont censées représenter l'évangile précanonique. Traduire le tout en hébreu n'est qu'un jeu pour M. Resch. Mais, dira-t-on, comment faire figurer dans un même texte les deux généalogies... il semble qu'elles s'excluent forcément l'une l'autre, du moins de David à Joseph? Le *Codex Bezæ* qui est le talisman de tous ceux qui aiment à remonter plus haut que les textes reçus et même que les textes canoniques vient ici offrir une solution. A le voir insérer dans S. Luc la généalogie de S. Matthieu complétée, on concluait à une harmonisation simultanée avec le premier évangile et avec l'A. T. Pour M. Resch c'est bien l'Évangile primitif, dans sa pureté. Vraiment le Codex Bezæ a fait du chemin depuis quelques années! Nous ne

(1) *Das Kindheits evangelium nach Lucas und Matthaeus*, von Alfred Resch, in-8° IV-336, Hinrichs, 1897.

croyons pas que M. Resch ait réussi à démontrer que S. Luc et S. Matthieu ont fait des extraits du même original. Du moins son travail demeure très utile à deux points de vue. Il établit d'une manière plus complète qu'on ne l'avait fait jusqu'à présent le bilan des hébraïsmes contenus dans les deux récits de l'enfance. Ces hébraïsmes sont ainsi plus en lumière qu'ils ne pourraient l'être dans un commentaire, et c'est là un service considérable rendu à l'étude attentive. D'autre part, il a du moins bien montré qu'entre les deux récits non seulement il n'y avait aucun antagonisme doctrinal, mais au contraire une harmonie plus profonde qu'on ne voulait le reconnaître. Il a joint à ce double fil le Prologue de S. Jean comme s'inspirant des mêmes idées et supposant les mêmes faits. Mais derechef la tentative est manquée de trouver dans S. Jean non pas seulement l'évangile de l'enfance présupposé, — nous le croyons certes facilement, — mais encore le fameux texte hébreu précanonique. Un exemple fera comprendre que la méthode n'est pas ici exempte de cercle vicieux. A propos de Luc I, 31, M. Resch admet comme texte hébreu précanonique : « tu concevras *de son verbe* ». *De son verbe* qui aurait été omis par S. Luc (pourquoi? en vertu de la fameuse loi d'économie?) n'est vraiment attesté que par le Protoévangile de Jacques, ce qui est médiocre. Les autres rapprochements sont évidemment, — comme le Protoévangile lui-même, — des combinaisons inspirées par S. Luc et par S. Jean, comme lorsque S. Épiphane dit que Marie a conçu *le Verbe* (τὸν λόγον et non pas ἐκ λόγου αὐτοῦ). Aussi M. Resch ajoute que le témoin le plus important et le plus ancien de la leçon ἐκ λόγου αὐτοῦ est S. Jean lui-même (p. 82). Pourquoi? Serait-ce que S. Jean aurait emprunté à ce passage oublié sa doctrine du Logos? Mais M. Resch ne prouve pas qu'il ait connu le fameux texte primitif si ce n'est parce que le Logos coïncide avec le ἐκ λόγου αὐτοῦ (p. 244); le cercle est évident. Il est vrai que S. Jean en composant son prologue avait en vue le commencement de la Genèse, mais cela ne prouve nullement qu'il avait sous les yeux le récit de l'enfance en hébreu. En comparant les *Toledoth* d'Adam à la Genèse de Jésus, M. Resch paraît oublier que *Toledoth* en hébreu ne signifie normalement que la descendance (Lagarde, *Orientalia*, 39), excepté dans le seul cas de Gen. II, 4, lorsqu'il s'agit du ciel et de la terre, où le sens de l'hébreu est dérivé et en somme plus près du grec que de l'hébreu. Rien ne prouve donc que S. Jean ait lu en hébreu plutôt qu'en grec.

Il est juste d'ailleurs de reconnaître que toute l'œuvre de M. Resch porte le cachet d'un travail sérieux et consciencieux. C'est avec émotion qu'on lit la déclaration de son Prologue : prédicateur de l'évangile depuis trente-trois ans, il a conscience plus que jamais de n'avoir pas prêché des fables la nuit de Noël. Nous sommes touchés de ce scrupule et de ce labeur. Mais vraiment est-il possible que Jésus ait imposé un pareil examen à tous ceux qui voudraient croire en lui, et n'aurait-il pas institué une Église pour conserver le dépôt de la foi où il serait facile à tous de savoir ce qu'ils doivent croire sans avoir reconstruit un texte hébreu précanonique qui probablement n'a jamais existé?

On annonce la troisième livraison du Commentaire du Prof. Marti. Le succès de l'excellent ouvrage de Moore (*R. B.* V, 462) dans les pays de langue anglaise ne pouvait imposer une lacune à la collection allemande. Le Prof. Budde (1), d'après l'esprit de ses travaux antérieurs s'est appliqué surtout à la critique littéraire. Nous donnons ici le résumé de son analyse et de sa reconstruction de l'histoire du livre.

Le livre des Juges comprend six grands juges et cinq autres moins importants qu'on

(1) *Das Buch der Richter*, erklaert von Dr. Karl Budde. Freiburg, Mohr 1897 XXIV-148 pp.

est convenu de nommer les petits juges, de plus Abimélek et Samgar. Or tandis que les six grands juges entrent dans un thème exprimé pour chacun d'eux, les autres semblent appartenir à une rédaction postérieure. De là la grande division en rédaction dans l'esprit du Deutéronome et additions postérieures. Mais à considérer la seule rédaction deutéronomique, sauf Othoniel qui est complètement dans cette manière, les autres récits paraissent placés dans un cadre factice; ils existaient donc antérieurement. Ce n'est pas tout. Ce noyau lui-même comprend presque toujours une double histoire : Gédéon, Débora-Barak, Ehoud et Abimélek, même Jephté sont tissus d'un double fil. Il y avait donc dans le premier fond deux documents parallèles, d'ailleurs unis avant leur emploi deutéronomiste, car les sutures ne rappellent nullement le style si reconnaissable du Deutéronome. Ce double document pourrait être nommé Y et Z, mais ne serait-ce pas J et E, reconnaissables dans le Pentateuque et qui dans Josué ont été mis en œuvre par un auteur Deut.?

Budde n'a pas hésité à accepter cette hypothèse, mais à la condition expresse de considérer J et E non pas comme des personnes, mais comme des écoles qu'il faut encore subdiviser. Il ne pense même pas qu'il faille chercher dans les Juges le caractère le plus accusé des documents J et E de la Genèse. L'histoire aurait commencé par le récit de faits contemporains, bientôt après David; peu à peu elle aurait mis en œuvre des traditions plus reculées, de sorte que les traits les plus caractéristiques de de l'école, au moins pour J, se seraient pour ainsi dire condensés dans ses productions les plus récentes ou dans l'histoire des patriarches. Le détail de cette analyse est discuté dans le commentaire et placé sous les yeux dans un tableau qui ne contient pas moins de neuf colonnes représentant des mains différentes, sans compter un Midrach.

De cette analyse on peut facilement déduire la reconstruction supposée par l'auteur ou l'histoire de la constitution du livre. J, école judéenne, aurait narré les premières entreprises belliqueuses d'Israël comme une introduction aux guerres de Saül et de David. Plus tard, E, école du nord d'Israël, document théocratique, aurait repris les mêmes récits, sauf Samson, au point de vue de l'*épreuve*. Son histoire se terminait au chapitre XII de Sam. I. Puis une fusion des deux documents, une première rédaction sous l'influence du Deutér., et la rédaction principale deutéronomique D^2. Cette dernière aurait établi la *Pragmatique* ou la leçon du livre : Apostasie, Châtiment, Pénitence, Secours divin. Comme tout JE ne pouvait entrer dans ce thème, le rédacteur D^2 aurait omis I, 1-II, 5, le ch. IX, le ch. XVI, les ch. XVII-XXI, mais ajouté Othoniel. Enfin vers 400, un rédacteur inspiré par l'esprit du Code sacerdotal aurait repris les morceaux négligés par D^2 en y ajoutant quelques passages et le Midrach qui s'était greffé sur les chap. XX et XXI.

L'introduction se termine par quelques remarques sur la critique du texte et la chronologie. On sait de quelle valeur spéciale est l'*Alexandrinus* des LXX; Budde recommandait l'étude de sa collation, mais au même moment paraissait l'édition séparée de Cambridge qui comble une lacune (*R. B.* VI, 493).

Il est difficile de porter un jugement sommaire sur une œuvre si étudiée, écrite par un maître tel que Budde, dont la critique pénétrante a sur plus d'un point ouvert des voies nouvelles. Mais l'auteur lui-même sait très bien que tout n'a pas la même certitude dans les conclusions, qu'il a du moins le mérite d'exposer clairement. Les grandes lignes de l'analyse ne paraissent pas discutables. Que le livre des Juges ait été traité sous l'influence du Deutéronome et sous celle du Code sacerdotal, il n'y a aucun intérêt à le nier dans aucune école. De plus, que le document préexistant puisse assez souvent se distinguer avec probabilité entre E et J, je ne saurais y contredire. Dans

ce cas Budde nous paraît avoir attribué avec tact tout ce qui revient à l'un et à l'autre. Mais que de restrictions à faire dans le détail! Pour l'histoire de Gédéon, par exemple, la dualité est évidente entre la campagne de VIII, 4-21 et celle du chapitre précédent. Mais combien difficile est le départ entre J et E dans tout ce qui précède! Il semble même que l'auteur n'a pas évité une légère contradiction. D'après l'introduction (p. XIV), la manière propre de J n'est jamais si marquée que dans VI, 11-24, et cependant dans la table des documents, neuf versets sur treize sont incertains entre J, E et J^2. Il y a aussi un E^2 introduit pour deux passages VI, 7-10 et X, 10-16 dont l'existence sera difficilement prouvée. Dans VI 7-10 je reconnais au moins trois marques assez caractéristiques de ce qu'on nomme simplement E dans la Genèse, על אדמת, האמורי, לא תיראו et de même pour X, 10-16 les marques de E sont très nettes. Mais l'auteur s'attache surtout au critère de l'évolution religieuse, et c'est par là que son œuvre est le moins solide. Pourquoi le document théocratique dans le royaume du nord? et si on a peu à peu remonté le cours de la tradition, pourquoi J qui part du premier homme est-il plus ancien que E? pourquoi l'école qui préfère Elohim dans les origines est-elle plus récente que l'école Jahviste? ce sont autant de questions que le développement religieux supposé résout mal. Nous maintenons donc fermement notre principe. Nous sommes heureux de tout ce qui avance la connaissance des sources, et à ce titre l'ouvrage du Prof. Budde est du plus grand intérêt, mais nous pensons qu'il ne faut pas se presser, d'après une analyse forcément incertaine, de reconstruire l'histoire religieuse d'Israël.

Herder publie la 4e édition de l'*Introduction* de Kaulen, classique en Allemagne. On sait qu'elle contient un matériel judicieusement choisi et qui peut servir de base dans bien des cas. L'auteur est strictement conservateur. Ce n'était pas une raison pour omettre de citer l'*Histoire critique du texte et des versions de la Bible,* par M. Loisy. *Raymond Martin,* le célèbre auteur du *Pugio fidei* n'était pas Prémontré (p. 9), mais Dominicain. Un jugement d'ensemble sera mieux placé quand tout le volume aura paru.

Travaux suisses. — *Terre Sainte.* Nous n'avions pas eu le temps d'annoncer les *Souvenirs de Terre Sainte* de M. Lucien Gautier qu'une seconde édition est venue attester l'éclatant succès de cet ouvrage. Le savant professeur a voulu combler une lacune en faveur des protestants français, la littérature allemande et anglaise leur étant en général peu accessible, tandis que pour les publications françaises « leur caractère confessionnel, très naturel et parfaitement compréhensible en lui-même, ne leur ouvre pas l'accès de nos familles et de nos Églises » (p. 7). Il faudrait être bien sévère pour donner la même exclusion à M. Gautier dans nos familles catholiques tant il se montre impartial et même sympathique aux catholiques qu'il a rencontrés en Terre Sainte. Une réserve toutefois. Il reconnaît que le principe de la vie anachorétique est juste, beau, élevé (p. 197). Mais il ne distingue pas suffisamment l'inaction et la solitude. La pensée solitaire, même dans l'ordre humain, est-elle donc inactive, et n'a-t-on pas vu dans les seuls monastères des environs de Jérusalem un Sabas et un Théodose qui ont soutenu le concile de Chalcédoine, un Sophrone qui a défendu la ville sainte contre Omar, un Jean de Damas dont les Khalifes eux-mêmes appréciaient le génie politique? Et quant à ceux qui n'ont pas quitté le désert, ne constituaient-ils pas pour le monde la réserve de la prière? Visiblement M. Gautier a été, dans le cas spécial de saint Sabas, plus impressionné par le présent que par le passé...

D'ailleurs l'ouvrage est d'un rare mérite. Docte sans prétention, c'est bien l'œuvre

d'un savant qui fait revivre ses souvenirs au contact de la nature, sans avoir besoin de compléter ses impressions par des emprunts à sa bibliothèque. Ne voulant pas épuiser le sujet, il a évité la banalité en choisissant des chemins moins battus, le pays des Philistins, Micmach, Tékôa, la côte tyrienne. Des vues très pittoresques et dont l'honneur revient à Mme Gautier complètent l'impression palestinienne de ce charmant volume.

Travaux français. — Les lecteurs de la *Revue* ont été mis au courant par M. Touzard des particularités du fragment hébreu de l'Ecclésiastique récemment découvert. M. Israël Lévi en publie le texte avec un commentaire et une introduction. M. Touzard avait indiqué avec quelle vivacité M. Lévi, dans ses précédentes études (*Revue des études juives*, 1897), avait attaqué la langue de l'hébreu et la version grecque. La sévérité de ces jugements est bien adoucie dans le travail définitif. Quoique les conclusions de M. Lévi soient toujours assez éloignées de celles de notre collaborateur sur ces deux points, il rompt du moins nettement avec M. Halévy qui prétendait dater l'Ecclésiastique d'une époque beaucoup plus haute que le premier quart du deuxième siècle avant Jésus-Christ. Dès lors, la langue de l'Ecclésiastique fût-elle assez médiocre, on ne peut rien en conclure pour la haute antiquité des autres pièces dont la date est controversée, si ce n'est qu'elles ne sont pas contemporaines si leur langue est meilleure. M. Lévi constate qu'on ne rencontre dans Eccli. aucune trace de vocables grecs. Il relève aussi les particularités d'écriture qui « montrent bien que l'ouvrage était considéré presque comme s'il avait appartenu au Canon » (IX). Le commentaire très soigné est une contribution des plus importantes à l'étude de ce texte précieux.

Les Plantes dans l'Antiquité et au Moyen âge (1) : il semble au premier abord que ce livre doive intéresser médiocrement les études bibliques. C'est une erreur; rien n'est à négliger dans la critique des textes, et plus d'une fois la mention de telle ou telle plante dans un document peut dans une certaine mesure le dater. Prenons un exemple : l'autel des parfums fabriqué dans le désert du Sinaï est en bois de *shittim* ou d'acacia. Exod. XXX, 1; XXX, 25; Salomon le construit plus tard en bois de cèdre, III Reg., VI, 20. Évidemment si le document qui raconte sa construction au désert était d'origine récente, de l'époque des Rois, on n'eût jamais songé au bois d'acacia, qui ne croît pas dans la Palestine, mais naturellement au bois de cèdre, si réputé alors et si recherché. On voit le parti qu'on peut tirer de la mention de certaines plantes, par cet exemple que nous ne faisons qu'indiquer en passant : cela, il est vrai, ne décide rien sur l'âge de la compilation des documents ou rédaction du livre. Ce n'est pas cependant à ce point de vue de la critique des textes, que se place l'auteur. Il veut nous montrer la place qu'ont les plantes « dans l'histoire de la civilisation des différents peuples. Cette place est dans un rapport étroit avec le génie et la manière de vivre de chacun d'eux; elle dépend aussi et surtout de la flore particulière à chaque pays; elle varie avec sa richesse ou sa pauvreté en plantes alimentaires ou industrielles, richesse et pauvreté qui varient elles-mêmes avec le climat, la nature du sol, l'altitude, le degré plus ou moins grand de chaleur, de sécheresse ou d'humidité, circonstances dont l'ensemble constitue le caractère propre de la flore d'une contrée et la distingue de celles des contrées voisines. »

(1) *Les Plantes dans l'Antiquité et au Moyen Age. Histoire, usages et symbolisme.* — Ire Partie : Les plantes dans l'Orient classique I. Égypte, Chaldée, Assyrie, Judée, Phénicie, par Charles Joret, professeur à l'Université d'Aix, correspondant de l'Institut, in-8°, XX-304 p., Paris, Bouillon, 1897.

Ce premier volume est consacré à l'Orient, berceau d'un grand nombre de plantes cultivées, et dans l'Orient à l'Égypte, à la Chaldée, à l'Assyrie, à la Judée, à la Phénicie. Le premier livre de ce volume est réservé à l'Égypte, le second aux autres pays. Grâce à ce guide nous nous promenons avec l'auteur à travers les champs, les jardins, les bois, pour étudier la flore, l'agriculture, l'horticulture. Nous remarquons la part que les plantes diverses ont dans l'alimentation, l'industrie, l'art, la poésie, le culte, les légendes, la pharmacopée et la droguerie de ce peuple.

Tout cela est décrit avec méthode, clarté, agrément. Peut-être le premier chapitre sur la flore pharaonique aurait-il pu faire ressortir davantage les caractères des trois régions si tranchées qui se partagent l'Égypte, méditerranéenne, tropicale et désertique. Il est à regretter surtout pour la commodité des recherches, que l'auteur ait été obligé d'ajourner son index général pour la fin du second volume. Nous ne pouvons que recommander cet ouvrage bien documenté et intéressant aux lecteurs de la *Revue biblique*.

Harmonie des Évangiles. — Ce n'est pas un problème facile à résoudre que celui d'une concordance des quatre Évangiles qui rallie tous les suffrages. Que d'essais ont été tentés et anciennement et de nos jours sans avoir pleinement réussi! La façon dont les synoptiques ont été composés paraît même rendre la solution impossible. Dans la prédication orale qui en fait le fond, on ne cherchait guère à préciser les circonstances de temps et de lieu de beaucoup d'événements ou de discours. L'analogie des faits et des idées a amené certains groupements que la rigueur historique repousse. « Les Évangiles, avait dit déjà Richard Simon (*Hist. critiq. du N. Testament*, p. 104), ne sont que des recueils des prédications des apôtres qui ont été mises par écrit sans *s'arrêter* avec trop de *scrupule au temps que les faits sont arrivés*. En effet, ces écrivains sacrés se sont plus appliqués à donner une histoire véritable qu'à circonstancier exactement l'ordre du temps ». Cependant une concorde qui s'approche le plus possible de l'ordre réel des faits, est toujours utile : l'ensemble de la vie de Notre-Seigneur, et chacun des récits parallèles sont mieux compris. C'est dans ces idées qu'a été composée par M. Bruneau l'*Harmony of the Gospels*, destinée à ses élèves (1).

Imprimée avec netteté et beaucoup de goût, elle se présente d'une façon très avenante. Le texte donné selon la version anglaise de Douay est bien divisé; les événements et les discours placés selon un ordre très plausible; en note des citations peu nombreuses mais bien choisies de critiques contemporains, des renvois aux principaux ouvrages, des explications personnelles donnant raison de la disposition des textes, ajoutent à l'intérêt de cette nouvelle concorde évangélique.

A l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres plusieurs communications très intéressantes pour l'histoire biblique et la Terre Sainte. Le P. Scheil (6 avril) a présenté le premier texte cunéiforme relatif aux rois antédiluviens de Bérose. D'après l'auteur chaldéen, Oannès, l'homme-poisson, institua le premier roi *Arodos*, auquel succéda *Adaparos*. D'après une tablette babylonienne découverte par le P. Scheil, le dieu Ea ou *Ea nunu*, le dieu-poisson forme le premier roi dont le nom manque, mais ce nom doit être *Arad-Èa* : « Èa lui donna un vaste entendement, pour tracer la législation du pays; il lui donna l'intelligence, mais il ne lui donna pas une vie éternelle. Ensuite, en ces années-là, Èa créa pour gouverner l'humanité, le prince Mar-Urudug », nommé plus loin *Adapa*, et qui ne peut être que l'Adaparos de Bérose.

(1) *Harmony of the Gospels*, by Rev. J. Bruneau, professor of S. Scripture at S. Joseph's seminary, Dunwoodie (New-York); in-12, de 144 p., 1889.

Dans la séance du 27 mai, M. Babelon a présenté la première monnaie reconnue de la ville de Mâdaba. Elle représente sur une des faces « Astarté debout à gauche, la tête tourelée, vêtue d'un court chiton, et posant le pied droit sur une proue de navire ; sur la main droite tendue en avant, elle porte un petit buste d'homme ; de la main gauche elle tient une corne d'abondance. » L'empereur est Élagabale. La déesse est qualifiée ΜΗΔΑΒΩΝ ΤΥΧΗ, mais M. Babelon n'a pas hésité à identifier cette Tyché ou Fortune à l'Astarté phénicienne, assimilée à l'Isis égyptienne, cherchant à Byblos le corps d'Osiris pour le ramener en Égypte.

Nous n'avons pas besoin de signaler les communications de M. Clermont-Ganneau, que tous les palestinologues doivent suivre de près.

Dans le *Recueil* de M. Maspéro, livraisons 3 et 4 de 1898, le P. Scheil confirme par des documents cunéiformes le récit de Bérose touchant les origines babyloniennes. Il établit l'identité d'Ea, créateur et instituteur de l'humanité, d'après les textes, avec l'Oannès, dieu ichtyomorphe bérosien. Il a découvert dans un texte de Ninive la première mention « des rois primitifs à histoire fabuleuse, et en particulier... des deux premiers de la série, Adoros et son fils Adaparos » (p. 127). Le nom du premier manque il est vrai ; mais ce roi à qui Ea « donna un vaste entendement pour tracer la législation du pays... pour gouverner l'humanité » rappelle singulièrement ce Babylonien Adoros ou Arodos « choisi directement par la divinité comme premier roi de Babylonie », p. 129. Bérose en a fait un *Babylonien* par une confusion possible de sa part dans la lecture de l'idéogramme qui exprime à la fois Babel et *Uru-dug* (Eridu, auj. *Abu-Charêin*). Dans Bérose le fils et successeur d'Arodos est Adaparos ; dans le texte déchiffré par le P. Scheil, le successeur du premier monarque éridien est nommé Adapa, ce qui rappelle singulièrement le prince bérosien hellénisé. Pour reconstituer l'histoire de cet Adapa, le P. Scheil groupe plusieurs textes déjà étudiés, mais dont il donne des lectures ou des restitutions plus satisfaisantes. — Les biblistes ne liront pas sans émotion la note de M. W. Groff, *op. c.*, p. 224. M. Loret avait proposé naguère de reconnaître la momie d'Aménophis IV dans l'une des neuf momies royales découvertes au tombeau d'Aménophis II. M. Groff, s'appuyant sur un motif historique et sur la lecture des « signes hiératiques tracés sur la momie », y voit la propre momie « de *Merenptah Ba-en-Râ*, le Pharaon sous lequel, selon la tradition, aurait eu lieu l'Exode ».

Jérusalem.

Le *Cursus Scripturæ sacræ* vient de s'enrichir d'un nouveau volume qui clôt la série des Commentaires sur les Évangiles : *Commentarius in Evangelium secundum Joannem, auctore J. Knabenbauer*, S. J. (1), grand in-8 de près de 600 pages. Les 60 premières sont consacrées à l'Introduction : saint Jean, authenticité de son Évangile, dessein et occasion, adversaires de l'authenticité, les raisons qu'ils allèguent pour refuser à saint Jean la composition de cet Évangile, caractère de ce quatrième récit évangélique, enfin, sous le nom de *subsidia interpretationis*, une bibliographie des commentateurs et quelques indications sur les manuscrits. Tels sont les sujets traités, qui font bien un peu double emploi avec l'*Introductio specialis* du R. P. Cornely. Mais on ne pouvait refuser à l'auteur du présent commentaire de dire, lui aussi, son mot sur ces mêmes questions d'Introduction, d'autant plus

(1) Malgré l'excellente recension donnée plus haut, nous pensons pouvoir ajouter cet autre travail sur le Commentaire du R. P. Knabenbauer, le point de vue où s'est placé l'auteur étant différent. — (Note de la Rédact.)

qu'il y a là plus d'un point assez controversé. Prenons un exemple : que veut dire au juste dans son prologue le bon Papias, cet homme antique, ἀρχαῖος ἀνήρ, qui appartenait à la génération qui suivit immédiatement celle des apôtres? Eusèbe qui le cite, *H. E.* III, 39, croit qu'il parle d'un Jean l'ancien, distinct de l'apôtre Jean, et plus d'un interprète se range de son avis. Le Rév. P. Knabenbauer n'accepte pas cette distinction. Or que contient ce prologue? Trois choses : d'abord Papias nous dit qu'autrefois dans sa jeunesse il a entendu directement les Anciens : « Je ne manquerai point d'ajouter à mes explications tout ce que j'ai appris autrefois et retenu des Anciens, παρὰ τῶν πρεσβυτέρων. » Ce que sont ces Anciens, il nous le fait connaître un peu plus loin : ce sont des apôtres et des disciples du Seigneur. Rien que cela suffirait pour nous défendre de rejeter l'assertion de saint Irénée sur les relations personnelles de Papias avec saint Jean : Παπίας, Ἰωάννου ἀκουστῆς. Le Prologue ajoute ensuite : « Et si parfois aussi l'un de ceux qui avaient vécu avec les Anciens arrivait chez moi, je m'enquérais des paroles des Anciens, de ce qu'avait dit André, ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur. » Plus tard, quand Papias fut retiré à Hiérapolis, il ne se contentait pas de recueillir ses souvenirs personnels, mais séparé qu'il était alors, par la mort ou la distance, des Anciens et empêché de communiquer lui-même avec les survivants, il ne manquait pas d'interroger les hommes de sa génération qui avaient connu personnellement les apôtres et les disciples du Seigneur. Enfin il est deux de ces disciples qui vivaient encore à l'époque où il interrogeait ainsi ses visiteurs sur le passé ; il leur demandait en même temps ce que disaient actuellement ces deux disciples du Seigneur, Aristion et Jean l'ancien. Remarquez qu'il ne dit pas les interroger lui-même, mais il interroge ses visiteurs sur ce qu'ils disent présentement. On ne peut donc, par cette dernière partie du prologue, prouver, comme le fait l'auteur du *Commentarius*, que Papias a été *auditeur* de l'apôtre Jean, le πρεσβύτερος Ἰωάννης fût-il le même que Jean l'apôtre, dont il parle plus haut (ce qui n'est pas prouvé). Car il ne dit pas l'avoir entendu, mais s'être enquis auprès de ses visiteurs de ce qu'il disait.

Venons-en au Commentaire. Même méthode que dans les Commentaires précédemment publiés sur les Évangiles. Le texte, divisé par sections plus ou moins longues, est cité en grec et en latin et est suivi d'un *apparatus criticus* assez complet. Nous avons remarqué cependant l'absence de quelques variantes utiles à noter.

Le Commentaire a les mêmes qualités que les précédents : il est solide, plein de choses ; après l'avoir lu, on peut être fixé sur la pensée des Pères et des principaux commentateurs catholiques ou même non catholiques. Mais ne pourrait-on parfois être moins compact, aller plus droit au but, mieux faire ressortir l'enchaînement des idées ; et surtout n'y aurait-il pas intérêt à bien préciser la pensée de l'apôtre en elle-même, sans y greffer ce que la Théologie, en la développant à l'aide d'autres notions tirées d'ailleurs, y a par là même ajouté? Développement légitime, sans doute ; mais on aimerait à bien saisir en lui-même le point de départ. Qui nous donnera une théologie du Nouveau Testament, et une histoire du progrès des dogmes depuis ce point de départ jusqu'à la formule actuelle? A ce point de vue, rien de plus intéressant à comparer avec le Commentaire du Prologue par le Rév. P. Knabenbauer, que le Commentaire des mêmes versets par M. Loisy dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuse*, t. II, 1897, p. 43, 141 et 219. Rien de plus suggestif que ce dernier Commentaire, et en même temps comme il coule avec clarté dans sa sobriété, sa précision et la profondeur de ses aperçus!

TABLE DES MATIÈRES

ANNÉE 1898

N° 1. — Janvier.

Pages.

I. FRAGMENTS D'UN NOUVEAU RÉCIT BABYLONIEN DU DÉLUGE. — **R. P. Scheil** 5

II. LES SOURCES DU PENTATEUQUE. — **R. P. Lagrange** 10

III. L'ORIGINAL HÉBREU DE L'ECCLÉSIASTIQUE (*fin*). — **M. Touzard** 33

IV. LA QUESTION JOHANNINE : le témoignage de saint Irénée. — **M. Labourt** 59

V. MÉLANGES. — 1° L'origine du *Magnificat*. **R. P. Durand**. — 2° L'introduction au Nouveau Testament de M. Zahn. **R. P. Calmes**. — 3° Les commentaires de saint Ephrem sur le prophète Zacharie. **Mgr Lamy**. — 4° Inscriptions grecques du Haurau. **R. P. Séjourné**. — 5° Milliaire de Gordien. **R. P. Germer-Durand**. — 6° Phounon (Num. XXXIII, 42). **R. P. Lagrange**. — 7° *Hippolytea*. **M. Batiffol** 74

VI. CHRONIQUE DE JÉRUSALEM 122

VII. RECENSIONS. — W. Lock et W. Sanday, *Two lectures on the Sayings of Jesus* (**P. Batiffol**). — Dr Erich Haupt, *Die Gefangenschaftsbriefe* (**L. Hackspill**). — A. W. Streane, *The double Text of Jeremiah* (**Y.**). — F. de Hummelauer, *Commentarius in Exodum et Leviticum* (**R. P. Lagrange**). — Dr C. Streuernagel, *Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes* (**L. Hackspill**). — R. Flament, *Les Psaumes traduits en français* (**J. T.**) 129

VIII. BULLETIN 147

N° 2. — Avril.

I. RECHERCHES ÉPIGRAPHIQUES A PÉTRA. — **Marquis de Vogüé** et **R. P. Lagrange** 165

II. UNE LEÇON PROBABLEMENT HÉSYCHIENNE. — **M. Euringer** .. 183

III. LE TEMPLE DE JÉRUSALEM AU TEMPS DE JÉSUS-CHRIST. — **R. P. Aucler** 193

IV. LA DOCTRINE DE L'IMMORTALITÉ. — **M. Touzard** 207

V. L'OEUVRE EXÉGÉTIQUE DE M. A. SCHOLZ. — **M. Hackspill** ... 242

Pages.

VI. MÉLANGES. — 1° Notes critiques sur le texte biblique. **R. P. Condamin.** — 2° L'inscription punique d'Avignon. **M. J. Méritan.** — 3° Notes d'ancienne littérature chrétienne : l'Enchiridion d'Origène. **M. Batiffol.** — 4° Inscription nouvelle d'Amwâs. **M. Michon**..... 253

VII. CHRONIQUE. — Laodicée de Canaan. **R. P. Chebli.** — A travers le Hauran. **R. P. Séjourné**..... 272

VIII. RECENSIONS. — Johannes Belser, *Beitrage zur Erklärung der apostelgeschichte* (**Y.**). — F. Crawfard Burkitt, *Fragments of the Book of Kings according to the Translation of Aquila...* (**G. Mercati**). — H. Zimmern, *Vergliehende Grammatik der semitisehen Sprachen...* (**L. Hackspill**). — A. Camerlynck, *Saint Irénée et le canon du Nouveau Testament.* — H. Kutter, *Clemens Alexandrinus und das neue Testament* (**P. Th. Calmes**). — Texts and studies, vol. V : n° 1, M. R. James, *Apocrypha Anecdota;* n° 2. P.-M. Barnard, *Clement of Alexandria, Quis dives salvetur;* n° 3, A. A. Bevan, *The hymn of the soul* (**P. Batiffol**). — Mgr J. Wilpert, *Fractio panis* (**P. Batiffol**). — G. P. Fisher, *History of ehristian doctrine* (**L. Tixeront**)..... 288

IX. BULLETIN..... 319

N° 3. — Juillet.

I. LA CRITIQUE NOUVELLE ET LES ACTES DES APOTRES. — **R. P. Rose**..... 325

II. L'ECCLÉSIOLOGIE DE L'ÉPITRE AUX EPHÉSIENS. — **M. Méritan.** 343

III. L'OEUVRE EXÉGÉTIQUE DE M. A. SCHOLZ (*fin*). — **M. Hackspill**..... 370

IV. MÉLANGES. — 1° La Cosmogonie de Bérose. **R. P. Lagrange.** — 2° Notes d'exégèse sur Philip. II, 5-11, **M. Labourt.** — 3° Quelques remarques sur les Logia de Benhesa, **M. Cersoy.** — 4° Gilbert d'Elnone et le canon de Muratori. — **M. Batiffol**..... 395

V. CHRONIQUE. — Notes de voyage, **R. P. Hugues Vincent**..... 424

VI. RECENSIONS. — F.-P. Badham, *S. Mark's indebtedness to s. Matthew* (**A. Durand**). — W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis* (**L. Hackspill**). — S. Minocchi, *Le Lamentazioni di Geremia.* S. Minocchi, *Il Cantico dei Cantici di Salomone* (**P. Th. Calmes**). — Muss-Arnolt, *Assyrisches.English-Deutsches Handwörterbuch* (**V. Scheil**). — W. Nowack, *Die Kleinen Propheten* (**Y.**)..... 452

VII. BULLETIN..... 465

N° 4. — Octobre.

I. DEUX NOUVEAUX LYCHNARIA GREC ET ARABE. — **M. Clermont-Ganneau**..... 485

II. L'ÉGLISE PRIMITIVE A-T-ELLE LU PLUS DE QUATRE ÉVANGILES? — **R. P. Rose**..... 491

Pages.

III. DE LA CONSERVATION DU TEXTE HÉBREU, ÉTUDE SUR ISAIE XXXVI-XXXIX (*suite*). **M. Touzard**..... 511

IV. LA PROPHÉTIE DE JACOB. — **R. P. Lagrange**..... 525

V. MÉLANGES. — 1° Les doublets et la critique des évangiles. **R. P. Prat.** — 2° Notes d'exégèse sur Philip. II, 5-11 (*fin*). **M. Labourt.** — 3° Saint Jérôme et la tradition juive dans la Genèse. **R. P. Lagrange.** — 4° Les Nabatéens, **R. P. Hugues Vincent.** — 5° Exégèse musicale de quelques titres de psaumes. **R. P. Parisot**..... 541

VI. CHRONIQUE. A travers le Hauran. **R. P. Séjourné.** — Une église à Oumm er Rous. **R. P. H. V**..... 596

VII. RECENSIONS. — A. Bertholet, *Das Buch Hesekiel* (**P. H. Vincent**). — P. Schwartzkopff, *The Prophecies of Jesus Christ...* (**Y.**). — J. Knabenbauer, *Commentarium in Evangelium secundum Joannem.* — M. Chauvin, *Leçons d'Introduction générale aux divines Écritures.* (**P. Th. Calmes**)..... 616

VIII. BULLETIN..... 629

Le Gérant : V. LECOFFRE.

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

GETTY CENTER LIBRARY
3 3125 00627 6790